STORIA DELLA FILOSOFIA
ESPOSTA CON TESTI SCELTI DALLE FONTI
DA R. MONDOLFO, B. NARDI E L. LIMENTANI

Volume III.

IL PENSIERO MODERNO

STORIA DELLA FILOSOFIA DA R. DESCARTES A H. SPENCER

A CURA DI

LUDOVICO LIMENTANI

MILANO - GENOVA - ROMA - NAPOLI
SOCIETÁ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI
(Albrighi, Segati & C. - S. A. F. Perrella)

1930-VIII

STORIA DELLA FILOSOFIA
ESPOSTA CON TESTI SCELTI DALLE FONTI
DA R. MONDOLFO, B. NARDI E L. LIMENTANI

Volume III.

IL PENSIERO MODERNO

STORIA DELLA FILOSOFIA DA R. DESCARTES A H. SPENCER

A CURA DI

LUDOVICO LIMENTANI

MILANO - GENOVA - ROMA - NAPOLI
SOCIETÁ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI
(Albrighi, Segati & C. - S. A. F. Perrella)

1930 - VIII

PREFAZIONE

Questo volume segue direttamente, nell'ordine cronologico della pubblicazione, l'antologia del Pensiero Antico, *curata da Rodolfo Mondolfo, e ha comuni con essa il programma e l'intento, pur con le variazioni richieste dalle caratteristiche peculiari, che differenziano la speculazione moderna dall'antica. La storia della filosofia degli ultimi tre secoli è qui esposta con una larga scelta di passi ricavati dalle opere dei pensatori più significativi, e inoltre riassunta in cenni sommari, che vogliono soltanto servir a mantenere la unità del libro, a presentare le figure di minor rilievo, a offrire indicazioni bibliografiche quant'è possibile precise:*[1] *tali cenni, pur evitando l'aridità di un nudo catalogo di nomi e di opere, non posson avere pretesa di originalità, e sono stati redatti con il sussidio così di repertori e storie generali come di scritti monografici, senza che sembrasse necessario indicare volta per volta la fonte della informazione: son venuti acquistando ampiezza, di mano in mano che la stampa del lavoro procedeva: la sproporzione che ne risulta, è dovuta all'incoraggiamento di autorevoli amici che, esaminando i primi fogli, hanno avuto la bontà di giudicare quelle notizie così raccolte, non prive di qualche interesse e utilità. Particolarmente curata è la bibliografia degli scritti* dei *vari autori: la bibliografia degli scritti* sui *vari autori è limitata a quei pensatori che sono accolti nell'antologia, con passi scelti dalle loro opere: e ancora sono stati citati* di regola *esclusivamente* libri, *concernenti* in modo specifico *l'attività di un singolo scrittore. Più ampie e diligenti sono le*

[1] *Altre notizie bibliografiche sono state aggiunte alle pagg. 819 e ss.*

indicazioni bibliografiche relative ai filosofi italiani, costantemente trascurati, come ognun sa, nelle grandi opere di consultazione, purtroppo ancora tutte straniere.

Per comprendere in questo volume, in conformità dell'originario divisamento, anche la storia del pensiero contemporaneo, si sarebbe dovuto o accrescerne molto notevolmente la già ponderosa mole, o dosare la trattazione secondo una norma di troppo stretta parsimonia: il pensiero contemporaneo potrà eventualmente fornire materia a una quarta parte di questa Storia, *da affidarsi, se mai, ad altro collaboratore: la questione della distribuzione della materia tra il presente volume e un altro che gli succeda e lo compia, non offriva, com'è chiaro, soluzione che non includesse qualche elemento di arbitrio: si è girata la difficoltà, adottando qui lo stesso* terminus ad quem, *raggiunto dallo Höffding nel suo maggior trattato di* Storia della Filosofia moderna, *e comprendendo nel quadro solamente filosofi che prima del 1880 avessero in sostanza detto l'ultima loro parola: il limite doveva di necessità restare segnato da una linea non retta ma sinuosa: e ognuno che prenda tra mano il libro, avrà forse qualche ragionevole correzione da suggerire: ma per questo rispetto le cose non sarebbero mutate, comunque la linea stessa fosse stata altrimenti tracciata.*

Del resto è, in generale, destino comune a tutt'i libri di questo genere, di non riuscir ad accontentare nessuno, perchè troppo spesso accade di non trovarci quel che ci si cerca, e troppo di rado si tiene conto, in compenso, di quel che ci si trovi senz'averlo cercato. Ci saranno certamente da deplorare, e non senza buon motivo, omissioni e inclusioni, difetti di proporzione nello spazio riservato ai singoli autori o alle distinte dottrine di un medesimo autore: ma a critiche di questo genere neanche era possibile sfuggire, e meno saranno propensi a rilevare consimili mende coloro che meglio sappiano rendersi conto delle difficoltà presentate e della grande somma di lavoro richiesta da un libro come questo.

Non si vuole presentare qui una collezione di placita novorum philosophorum, *o una rassegna dei* risultati *delle loro indagini, enunciati con le loro stesse parole: ma dalla lettura dei testi dovrebb'essere messo in luce il procedimento seguito*

nelle indagini stesse, ed emergere distinta la forma mentis *di ciascuno scrittore. Non era dunque nemmeno il caso di raccogliere, senza riguardo all'organismo del sistema,* le più belle pagine *dei maggiori pensatori, quelle cioè che — forse per pregi stilistici, per vigore di espressione o calore di eloquenza o spirito di poesia, per finezza di analisi o ingegnosità di argomentazione, forse anche soltanto per più larga notorietà — o comunque per ragioni estrinseche, ed estranee alla contenenza e al significato essenziale — possano conquidere la simpatia e l'interesse pur dei lettori meno portati verso la filosofia: l'ambizioso proposito, al quale certo rimane di troppo inferiore la esecuzione, era invece quello di scegliere e ordinare i testi, per modo da offrire in essi il pensiero degli scrittori* tutto spiegato — *o invece talvolta, com'era inevitabile, faticosamente concentrato e involto: — nè l'opera sarà stata vana, se anche talora — così per la limitazione dello spazio come per difficoltà inerenti alla complessità delle dottrine — queste non figureranno integralmente costituite nelle loro linee fondamentali, rimanendo nell'ombra aspetti ed elementi importanti o caratteristici.*

Lo spazio riservato ai singoli autori non vuol essere commisurato soltanto al valore di ciascuno per la storia del pensiero, ma è anche determinato da considerazioni attinenti soprattutto ai procedimenti agl' intenti allo stile dello scrittore: e talora la mancanza, o la scarsa diffusione di traduzioni italiane delle opere di un autore, sono sembrate giustificare qualche maggiore larghezza ne' suoi riguardi. Con la scelta dei caratteri tipografici, maggiori e minori, per la riproduzione dei testi, non si è preteso di graduare rigorosamente i filosofi in ordine d'importanza, ma si è dovuto più volte obbedire a necessità di ordine meramente pratico.

L'aggiunta di note per la illustrazione dei passi meno perspicui era esclusa così dal programma, come dai limiti segnati alla estensione dell'opera: sempre che sia stato possibile, si è data del resto la preferenza alle pagine meglio accessibili anche ai lettori meno esperti del tecnicismo filosofico. Tra parentesi quadre sono incluse parole che pareva utile aggiungere per la migliore intelligenza dell'originale o per rispetto al genio della nostra lingua, o sono precisate citazioni, oppure sono riassunti luoghi omessi, e connessi o raccordati fra loro luoghi disgiunti.

Salvo poche eccezioni — per le quali un ringraziamento è dovuto agli editori, che hanno liberalmente consentito la riproduzione — la versione dei testi qui raccolti, latini e tedeschi, francesi e inglesi,[1] *è stata curata dal compilatore, il quale non s'illude di essere sfuggito, in poco meno che seicento pagine di traduzione da originali per ogni riguardo svariatissimi, a sviste e a equivoci, a omissioni e a errori: si giudicherà forse che sarebbe stato preferibile un più largo uso di versioni altrui, anche per atto di omaggio a quei benemeriti che, soprattutto nell'ultimo trentennio, e più che mai dopo la riforma scolastica, divulgando in veste italiana le opere maggiori della letteratura filosofica mondiale, hanno reso alla cultura nazionale un segnalato servigio. Ma a questa maniera, data la diversità dei criteri seguìti dai diversi traduttori, sarebbe venuta meno quella uniformità stilistica, che risponde a una esigenza non trascurabile anche in un'opera come questa: e inoltre sarebbe stato arduo e ingrato il lavoro, pur doveroso, di scelta dell'ottima tra le numerose traduzioni curate talvolta del medesimo testo. Del resto, com'è stato di volta in volta ricordato, non si è mancato di trarre giovamento dalle versioni altrui.*

Questo libro dovrebbe sodisfare un bisogno, ch'è sentito così dalle persone colte in generale come più particolarmente dagl'insegnanti di filosofia nelle scuole medie e superiori: non ne ha altri che gli corrispondano, almeno in Italia, e forse neanche all'estero (ma in verità di eventuali consimili lavori stranieri, deliberatamente non si è fatta ricerca,[2] *perchè la inevitabile suggestione dell'esempio altrui avrebbe tolto alla compilazione ogni più tenue impronta personale): è da sperare lo si giudichi con quella indulgenza che non suole negarsi a un primo tentativo, quando porti le tracce di una lunga e coscienziosa, se pur modesta, fatica.*

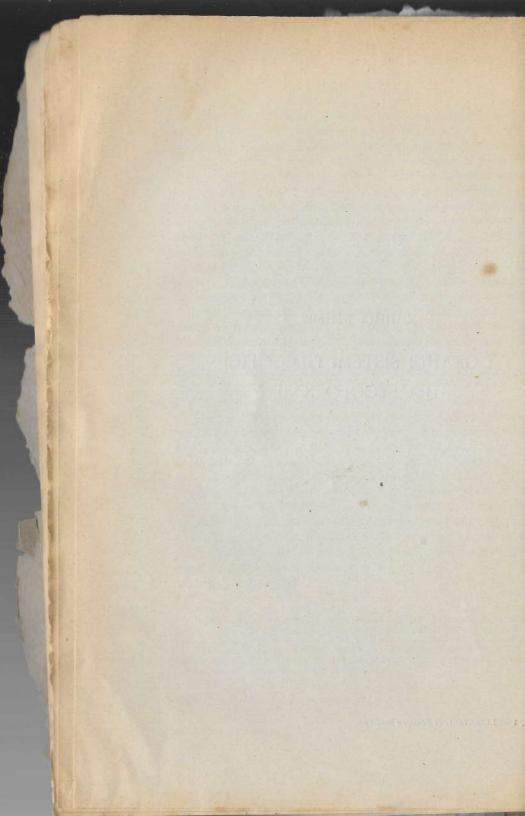
Firenze, aprile 1930.

---

[1] *Tra i filosofi che hanno scritto in altre lingue, è stato compreso nella scelta il solo Kierkegaard, al quale, per non complicare la partizione dell'opera, è stato fatto posto nel libro VI (« La filosofia tedesca dopo E. Kant »).*

[2] *Una eccezione va fatta veramente per gli* Extraits des grands philosophes, *del Fouillée (7ª ed., 1921): ma nessuno che conosca quel volume, penserà che si potesse prenderlo quale modello.*

LIBRO PRIMO

I GRANDI SISTEMI FILOSOFICI DEL SECOLO XVII

CAPITOLO I.

RENATO DESCARTES (CARTESIO).

[N. a La Haye en Touraine, m. a Stoccolma (1596-1650). Inventore della geometria analitica, cultore geniale delle scienze fisiche, propugnatore della concezione meccanica della natura, è considerato come il fondatore della filosofia moderna, soprattutto per avere costituito a oggetto precipuo delle sue ricerche il fondamento della certezza. Si contrappone in modo reciso, con il suo dualismo e il suo spiritualismo, al monismo naturalistico del Rinascimento, ma anche — per la impronta fortemente subbiettivistica del suo pensiero, e per la viva preoccupazione gnoseologica — alla ontologia scolastica: in antitesi con l'empirismo baconiano, preannunzia il più recente idealismo; scuote il giogo del dommatismo autoritario, ed esprime la fede nel potere della ragione, la quale, ove se ne faccia buon uso, suffraga la verità della religione.

Opere principali: *Discours de la Méthode* (1637); *Meditationes de prima philosophia* (1641; I^a^ ed. fr., 1647: comprendono anche le obiezioni mosse da vari dotti, e le risposte dell'A. a queste obiezioni); *Principia philosophiae* (1644: I^a^ ed. fr., 1647); *Les passions de l'âme* (1650); *Regulae ad directionem ingenii* (postume); un ricco carteggio.

Ed. delle opere: a cura di CHARLES ADAM & PAUL TANNERY, (Parigi, 1894-1910), in 12 voll., dei quali l'ultimo comprende lo studio storico dell'Adam, *Vie & Oeuvres de D.*: in un fascicolo supplementare (1913) si trova, tra l'altro, l'*Index général*. Del *Discours*, ed. GILSON (1921), con ampio commento.

Trad. ital. moderne: TILGHER, del *Discorso* (recentemente tradotto anche da molti altri) e delle *Meditazioni* (Bari, 1912-13; 2^a^ ed. 1928), parziale dei *Principii* (Bari, 1914); ZAMBONI, delle *Passioni dell'anima* (Lanciano, 1929).

Studi critici: FOUILLÉE, *Descartes* (1893); BLONDEL, BOUTROUX, BROCHARD, NATORP, TANNERY, TOCCO, ecc., vari scritti

raccolti nel fasc. (Luglio 1896) della *Rev. de Mét. et de Mor.*, commemorativo del 3° centenario della nascita di Cartesio; HAMELIN, *Le Système de Descartes* (1910); LIARD, *Descartes*, 3ª ed., 1911; GILSON, *Index scolastico-cartésien* (1913); *La liberté chez D. et la théologie* (1913); ESPINAS, *D. et la morale*, (1924); CHEVALIER, *Descartes*, 8ª ed. (1925).

La versione dei passi che seguono, è condotta sul testo dell'Adam-Tannery; ho avuto presenti in qualche punto le traduzioni del Tilgher].

I precetti del metodo.

Invece di quel grande numero di precetti, di cui la Logica è composta, io credetti che ne avrei avuto abbastanza dei quattro seguenti, purché avessi preso una ferma e costante risoluzione di non tralasciare una sola volta di osservarli.

Il primo era di non accogliere mai come vera nessuna cosa, se non la conoscessi con evidenza essere tale: cioè di evitare accuratamente la Precipitazione e la Prevenzione; e di non comprendere ne' miei giudizi niente di piú di quello che si presentasse al mio spirito cosí chiaramente e distintamente, da non lasciarmi alcuna occasione di metterlo in dubbio.

Il secondo, di dividere ognuna delle difficoltà, che esaminassi, in tante particelle quante fosse possibile, e forse richiesto per risolverle meglio.

Il terzo, di far succedere in ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti piú semplici e piú facili a conoscere, per ascendere a poco a poco, come per gradi, fino alla conoscenza dei piú composti; e supponendo esservi altresí ordine tra quelli che non si precedono naturalmente gli uni gli altri.

E l'ultimo, di fare dappertutto enumerazioni cosí compiute e rassegne cosí generali, da essere certo di non omettere nulla.

(Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Seconde Partie).

Il dubbio metodico. - Il « Cogito ergo sum ».

I.

Poiché... desideravo di attendere soltanto alla ricerca della veritá, pensai esser necessario... che rigettassi, come assolutamente falso, tutto quello in cui potessi imaginare il menomo dubbio, allo scopo di vedere se non restasse, dopo di ciò, in mia credenza qualche cosa, la quale fosse del tutto indubitabile. Cosí, poiché i nostri sensi qualche volta c'ingannano, volli supporre che non esistesse cosa alcuna, che fosse quale essi ce la fanno imaginare. E poiché vi sono uomini che s'ingannano ragionando, anche riguardo alle piú semplici materie di Geometria, e vi fanno Paralogismi, giudicandomi soggetto a fallare al pari di ogni altro, rigettai come falsi tutt'i ragionamenti, che per lo innanzi avevo presi per Dimostrazioni. E infine, considerando che tutti gli stessi pensieri, che abbiamo da svegli, ci possono anche venire quando dormiamo, senza che ce ne sia allora nessuno che sia vero, m'indussi a fingere che tutte le cose che m'erano mai entrate nello spirito, non fossero piú vere delle illusioni de' miei sogni. Ma, subito dopo, posi mente che, mentre volevo cosí pensare che tutto era falso, era d'uopo necessariamente che io, che ciò pensavo, fossi qualche cosa. E notando che questa verità: *io penso, dunque io sono*, era cosí ferma e cosí certa, che tutte le piú stravaganti supposizioni degli Scettici non erano capaci di scuoterla, giudicai di poterla assumere, senza scrupolo, come quel primo principio della Filosofia, che cercavo.

(*ib*.. 4ème Partie).

II.

... Da lungo tempo ho nel mio spirito una certa opinione, che [cioè] vi è un Dio, il quale può tutto, e dal quale sono stato creato e prodotto cosí come sono. Ora, chi può avermi assicurato che questo Dio non abbia

fatto in modo che non vi sia niuna terra, niun Cielo, niun corpo esteso, niuna figura, niuna grandezza, niun luogo, e che, tuttavia, io abbia le impressioni sensibili di tutte queste cose, e che tutto ciò non mi sembri esistere diversamente da come lo vedo? E anzi, alla stessa maniera che io giudico qualche volta che gli altri s' ingannano, perfino nelle cose che credono di sapere con la maggiore certezza, può essere ch'egli abbia voluto ch' io m' inganni tutte le volte che fo l'addizione di due e di tre, o che conto i lati di un quadrato, o che giudico di qualche [altra] cosa ancora piú facile, se pur ci si può imaginare nulla piú facile di questo. Ma forse Dio non ha voluto ch'io fossi ingannato in tal guisa, perché di lui si dice ch'è sovranamente buono . . .

Supporrò dunque che ci sia non già un vero Dio, il quale è la sovrana fonte di verità, bensí un certo cattivo genio, non meno astuto e ingannatore che possente, il quale abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Penserò che il Cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni, e tutte le cose esterne che vediamo, sieno semplici illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulitá. Mi considererò io stesso come privo di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente di aver tutte queste cose. Resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero; e se, con questo mezzo, non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di alcuna verità, almeno almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio. Ecco perché baderò accuratamente a non accogliere in mia credenza niuna falsità, e preparerò cosí bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore, che, per potente ed astuto ch'egli sia, non mi potrà mai dar nulla da intendere.

(Les Méditations Métaphysiques touchant la Première Philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées. — Première Méditation).

. . . Il primo de' suoi [di Dio] attributi che sembra dover essere qui considerato, consiste in questo, ch'egli è som-

mamente verace ed è la fonte di ogni luce, sí ch'è impossibile che c'inganni, cioè che sia direttamente la causa degli errori cui siamo soggetti e che sperimentiamo in noi stessi. Poiché, sebbene l'abilità di saper ingannare sembri essere un segno di sottigliezza d'ingegno tra gli uomini, nondimeno la volontà d'ingannare non procede mai che da malizia, o da timore e da debolezza, e per conseguenza non può esser attribuita a Dio.

Donde segue che la facoltà di conoscere ch'egli ci ha data, e che noi chiamiamo lume naturale, non percepisce mai oggetto alcuno che non sia vero in quanto che essa lo percepisce, cioè in quanto essa conosce chiaramente e distintamente;[1] poiché avremmo buon motivo di credere che Dio fosse ingannatore, se ce l'avesse data tale da farci prendere il falso per il vero, quando ne facciamo buon uso. E questa considerazione da sola ci deve liberare da quel dubbio iperbolico in cui siamo restati, finché non sapevamo ancora se colui che ci ha creati avesse preso gu sto a farci tali, che fossimo ingannati in tutte le cose che ci sembrano chiarissime. Essa deve anche servirci contro tutte le altre ragioni che avevamo di dubitare . . .; neanche le verità di matematica ci saranno piú sospette, perché sono evidentissime; e se scorgiamo qualcosa con i nostri sensi, sia vegliando sia dormendo, purché separiamo quanto vi sará di chiaro e distinto, nella nozione che avremo di tale cosa, da ciò che sarà oscuro e confuso, potremo facilmente assicurarci di quello che sarà vero.

(Les Principes de la Philosophie écrits en latin par R. D.-C. et traduits en français par un de ses amis. I. Partie, art. 29-30).

---

[1] Denomino chiara quella [conoscenza] ch'è presente e manifesta a uno spirito attento: come noi diciamo di vedere chiaramente gli oggetti, quando, essendo presenti ai nostri occhi, agiscono abbastanza fortemente su di essi, e questi sono disposti a guardarli. E distinta quella che [oltre a essere chiara] è talmente precisa [staccata] e differente da tutte le altre, da comprendere in sé soltanto ciò che appare manifestamente a chi la considera come si deve (Principes, I. Partie, art. 45: ho tradotto, tenendo presente anche l'originale latino).

III.

Ma che ne so io se non v'è qualche altra cosa, differente da quelle che testé ho giudicate incerte, della quale non si possa avere il menomo dubbio? Non vi è forse qualche Dio, o qualche altra potenza, che mi mette nello spirito questi pensieri? Codesto non è necessario, perché forse io son capace di produrli da me stesso. Io dunque, almeno almeno, non sono forse qualche cosa? Ma io ho già negato di avere alcun senso, né alcun corpo. Io esito tuttavia, perché da ciò che cosa deriva? Sono io talmente dipendente dal corpo e dai sensi, da non poter esistere senza di essi? Ma io mi sono convinto che non vi era proprio niente nel mondo, che non vi era né cielo, né terra, né spiriti, né corpi; non mi sono, dunque, persuaso altresí che io non esistevo punto? Certamente no; io esistevo senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o solamente se ho pensato qualcosa. Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega tutta la sua industria nell'ingannarmi sempre. Non vi è dunque dubbio che io esisto, s'egli m'inganna; e m'inganni finche vorrà, non potrebbe mai fare sí che io non sia nulla, fin tanto che penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato ogni cosa, bisogna infine conchiudere e tener per assodato che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera, tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito...

Io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa, cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, termini, questi, dei quali m'era per lo innanzi ignoto il significato...

Ma... che cos'è una cosa che pensa? Vuol dire una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che imagina anche, e che sente. Certo non è poco, se tutte queste cose appartengono alla mia natura. Ma perché non le apparterrebbero? Non sono forse pur sempre io, quel medesimo che dubito quasi di tutto, che, nondimeno, intendo e concepisco certe cose, assicuro ed affermo quelle sole esser vere,

nego tutte le altre, voglio e desidero conoscerne di piú, non voglio esser ingannato, molte cose imagino, qualche volta anche a mio malgrado, e molte ugualmente ne sento, come per la interposizione degli organi del corpo? C'è nulla di tutto questo, che non sia tanto vero, quanto è certo che io sono ed esisto, quand'anche dormissi sempre, e colui che m'ha dato l'essere si servisse di tutte le sue forze per ingannarmi? V'è anche alcuno di quegli attributi, che possa essere distinto dal mio pensiero, o che si possa dire separato da me stesso? Poiché è di per sé cosí evidente che io, non altri che io, dubito, intendo e desidero, che non v'è qui bisogno di aggiunger nulla per spiegazione. E altrettanto certo è che ho il potere d'imaginare; poiché sebbene possa accadere (come ho supposto per lo innanzi) che le cose da me imaginate non sieno vere, tuttavia questa facoltà d'imaginare è pur sempre realmente in me, e fa parte del mio pensiero. Infine son quell'io stesso, che sento, cioè ricevo [le impressioni] e acquisto la conoscenza delle cose come per mezzo degli organi dei sensi, poiché di fatto io vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che tali apparenze sono false, e che io dormo. Sia pure; tuttavia è, almeno almeno, certissimo che a me sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente ciò che in me si chiama sentire, e ciò, inteso rigorosamente in questo senso, non è nient'altro che pensare. Onde incomincio a conoscere quale sono, un po' piú lucidamente e distintamente di prima.

(II. Méditation).

IV.

Poiché . . . per parlar propriamente concepiamo i corpi soltanto per mezzo della facoltà d'intendere ch'è in noi, e non già mediante la imaginazione, o i sensi, e non li conosciamo per il fatto che li vediamo o li tocchiamo, ma solamente per il fatto che li concepiamo con il pensiero, conosco con evidenza che nulla mi è facile a conoscere, piú del mio spirito.

(*ib*)

... L'idea che ho dello spirito umano, in quanto esso è una cosa pensante, e non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, e che non partecipa a nulla di quel che appartiene al corpo, è incomparabilmente piú distinta dell'idea di alcuna cosa corporale. E quando considero che dubito, cioè che sono una cosa incompleta e dipendente, l'idea di un essere completo e indipendente, cioè di Dio, si presenta al mio spirito con tanta distinzione e chiarezza; e da ciò solo che questa idea si ritrova in me, ovvero dal fatto solo che io sono o esisto, io che posseggo questa idea, conchiudo cosí evidentemente la esistenza di Dio e la intiera dipendenza della esistenza mia da lui in tutt'i momenti della mia vita, che non penso che lo spirito umano possa conoscere alcunché con maggior evidenza e certezza ...

(IV. Méditation).

V.

... Quando ci accorgiamo di essere cose pensanti, è questa una nozione prima, che non è tratta da nessun sillogismo; e quando qualcuno dice: *Io penso, dunque io sono o esisto*, egli non conchiude la propria esistenza dal proprio pensiero, come in forza di qualche sillogismo, ma come una cosa conosciuta di per sé; egli la vede con una semplice ispezione dello spirito. Il che è reso manifesto da questo: che, se la deducesse per mezzo del sillogismo, avrebbe dovuto da prima conoscere questa premessa maggiore: *Tutto quel che pensa, è o esiste.* Ma al contrario, essa gli è insegnata dal fatto ch'egli sente in se stesso che non può darsi ch'egli pensi, se non esiste. Poiché è peculiare facoltà del nostro spirito, di formare le proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari.

(Méditations ecc. — Réponses de l'Auteur aux Secondes Objections).

Intelletto e volontà. La causa dell'errore.

Se considero quali sono i miei errori (i quali soli attestano che c'è in me qualche imperfezione), trovo che dipendono dal concorso di due cause: cioè, la facoltà di conoscere che è in me, e la facoltà di scegliere, ossia il mio libero arbitrio: vale a dire, il mio intelletto, e insieme la mia volontà. Poiché, con l'intelletto solo, io non asserisco né nego alcuna cosa, ma mi limito a concepire le idee delle cose, che posso asserire o negare. Ora, considerandolo cosí circoscritto, si può dire che in esso non si trova mai alcun errore, purché si prenda la parola errore nel suo proprio significato. E benché vi sieno, forse, un' infinità di cose nel mondo, delle quali non ho alcuna idea nel mio intelletto, non si può dire per questo che esso sia privato di queste idee, come di qualche cosa che sia dovuta alla sua natura, ma solamente che esso non le ha; perché, in effetti, non vi è nessuna ragione, che possa provare che Dio avrebbe dovuto darmi una facoltà di conoscere piú grande e piú ampia di quella che mi ha data; e per quanto destro e sapiente artefice me lo rappresenti, non debbo per questo pensare ch'egli avrebbe dovuto mettere in ciascuna delle sue opere tutte le perfezioni, che può mettere in alcune. E neppure posso lamentarmi che Dio non mi abbia dato un libero arbitrio, o una volontà abbastanza ampia e perfetta, perché infatti io la sperimento cosí vaga e cosí estesa, che non è rinchiusa in limiti di sorta. E ciò che mi sembra molto notevole per questo rispetto, si è che, di quant'altre cose sono in me, non ce n'è nessuna cosí perfetta e cosí estesa, che io non riconosca bene ch'essa potrebb'essere ancora piú grande e piú perfetta.

[S' illustra questo pensiero con esempi tratti dalla facoltà di concepire, dalla imaginazione, dalla memoria, ecc.]

Solamente la volontà, io la sperimento in me essere cosí grande, che non concepisco la idea di nessun'altra, piú ampia e piú estesa: di modo che essa principalmente

mi fa conoscere com'io rechi [in me] la imagine e la somiglianza di Dio. Perché, sebbene essa sia incomparabilmente piú grande in Dio che in me, cosí a cagione della conoscenza e della potenza che, trovandovisi congiunte, la rendono piú salda e piú efficace, come a cagione dell'oggetto, in quanto essa si volge ed estende a un numero infinitamente maggiore di cose; [la volontà in Dio] non mi sembra, tuttavia, piú grande, se la considero formalmente e rigorosamente in se stessa. Essa [la volontà umana] consiste infatti solamente in ciò: che possiamo fare una cosa o non farla (cioè affermare o negare, perseguire o fuggire), o piuttosto solamente in ciò: che, per affermare o negare, perseguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, agiamo in tal modo, da non sentire che alcuna forza esteriore vi ci costringa. Affinché io sia libero, non è necessario, infatti, che sia indifferente alla scelta di uno o l'altro fra' due contrari; ma piuttosto, quanto piú forte è la mia inclinazione verso uno di essi, sia che conosca evidentemente che il bene e il vero vi si ritrovano, sia che Dio disponga cosí l'interno del mio pensiero, tanto piú liberamente lo eleggo e abbraccio. E certo la grazia divina e la conoscenza naturale, ben lungi dal diminuire la mia libertà, l'aumentano piuttosto, e la fortificano. Di modo che quella indifferenza che sento, quando non c'è nessuna ragione che mi tragga con il suo peso da un lato piú che da un altro, è il grado piú basso della libertà, e rende manifesto piuttosto un difetto nella conoscenza, che non una perfezione nella volontà; perché se conoscessi sempre chiaramente ciò ch'è vero e ciò ch'è buono, non sarei mai imbarazzato a deliberare qual giudizio e quale scelta dovessi fare; e cosí sarei interamente libero, senza mai essere indifferente.

Da tutto ciò riconosco che non la facoltà di volere, che ho ricevuta da Dio, è di per se stessa la causa de' miei errori, perché essa, nel suo genere, è amplissima e perfettissima; e neppure la facoltà d'intendere o di concepire: perché non concependo io nulla, se non per mezzo di questa facoltà, che Dio m'ha data per concepire, è fuor di dubbio che tutto ciò che concepisco, lo concepisco come si conviene, e non è possibile che in ciò m'inganni. Donde nascono, dunque, i miei errori? Da ciò solo,

voglio dire, che la volontà essendo molto piú ampia e piú estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma la estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male in luogo del bene, o il falso in luogo del vero; é ciò fa si che io commetta errore, e peccato...

...Se mi astengo dal dare il mio giudizio sopra una cosa, allorché non la concepisco con sufficiente chiarezza e distinzione, è evidente che mi conduco ottimamente, e non sono in errore; ma se mi determino a negarla o ad affermarla, allora del mio libero arbitrio non mi servo piú come debbo; e se affermo ciò che non è vero, è evidente che m'inganno; che anzi, quand'anche giudichi secondo la verità, ciò accade per puro caso, e non per questo tralascio di errare e di far cattivo uso del mio libero arbitrio; perché il lume naturale c'insegna che la conoscenza dell'intelletto deve precedere sempre la determinazione della volontà. E appunto in questo cattivo uso del libero arbitrio si riscontra la privazione, che costituisce la forma dell'errore.

(IV. Méditation).

Le prove della esistenza di Dio.

Se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee [1] è tale, che io conosca chiaramente ch'essa non è in me, né formalmente, né eminentemente, e che, per conseguenza,

---

[1] « Tra i miei pensieri, alcuni son come le imagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome d'idea: come quando mi rappresento un uomo, o una Chimera, o il Cielo, o un Angelo, o lo stesso Iddio... Di queste idee, le une mi sembrano essere nate con me, altre esser estranee e venire dal di fuori, e altre [ancora] esser fatte e inventate da me stesso. Infatti, che io abbia la facoltà di concepire che cosa sia che si chiama in generale una cosa, o una verità, o un pensiero, questo mi sembra di non ritrarlo da altra fonte che dalla mia propria natura; ma se odo adesso qualche rumore, se veggo il Sole, se sento caldo, fino ad ora ho giudicato che queste sensazioni procedessero da alcune cose, esi-

non posso io stesso esserne la causa, segue da ciò necessariamente che io non sono solo nel mondo, ma che vi è ancora qualche altra cosa che esiste, e che è la causa di tale idea; laddove, se in me una siffatta idea non si ritrova, non avrò nessun argomento che mi possa convincere e rendere certo della esistenza di nessun'altra cosa, all'infuori di me stesso...

[CARTESIO passa in rassegna le idee che gli rappresentano angeli, animali, altri uomini, e poi le idee delle cose corporali, per conchiudere che in esse nulla si riscontra di cui non possa essere causa egli medesimo].

Unica e sola resta... la idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi è qualche cosa, che non sia potuta venire da me stesso. Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso e quante altre cose sono (se è vero che ce n'è di esistenti) siamo stati creati e prodotti. Ora, queste prerogative sono cosí grandi e cosí eminenti, che quanto piú attentamente le considero, tanto meno mi persuado che la idea che ne ho, possa trarre la propria origine da me solo... Dio esiste; e infatti, sebbene, per il fatto stesso che io sono

---

stenti fuori di me; e infine mi sembra che le Sirene, gl'Ippogrifi e tutte le altre simili Chimere sieno finzioni e invenzioni del mio spirito» (III. Méditation). CARTESIO chiarisce altrove che cosa intenda per idee innate, qui distinte dalle avventizie e dalle fittizie: «non... ho mai scritto né giudicato che la mente abbia bisogno d'idee innate, le quali sieno qualche cosa di diverso dalla sua facoltà di pensare; ma avvertendo ch'erano in me certi pensieri, procedenti non dagli oggetti esterni, né da una determinazione della mia volontà, bensí esclusivamente dalla facoltà di pensare, ch'è in me, li ho chiamati innati, per distinguere le idee o le nozioni, che sono le forme di questi pensieri, dalle altre che sono avventizie o fittizie: e ciò nello stesso senso in cui diciamo che a certe famiglie è innata la generosità ovvero a certe altre famiglie talune malattie, come la podagra, o i calcoli; non che però gl'infanti di codeste famiglie sieno travagliati nell'utero materno da siffatte malattie, ma perché nascono con una tal quale disposizione o facoltà di contrarle» (Notae in Programma quoddam, sub finem Anni 1647... editum, cum hoc Titulo: *Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, & quid esse possit.* Nota all'art. 12).

una sostanza, la idea della sostanza sia in me, non avrei, tuttavia, la idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se questa idea non fosse stata messa in me da qualche sostanza, che fosse veramente infinita.

Nè debbo imaginare che io concepisca l'infinito non già per mezzo di una vera idea, bensí soltanto per mezzo della negazione di ciò che è finito, a quel modo che la quiete e le tenebre le comprendo per mezzo della negazione del movimento e della luce: poiché, al contrario, veggo manifestamente che si ritrova piú realtà nella sostanza infinita che non nella sostanza finita, e quindi che ho, in certo modo, in me la nozione dell'infinito prima che del finito, cioè di Dio prima che di me stesso. Come infatti mi sarebbe possibile conoscere che io dubito e desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere piú perfetto del mio, con il quale confrontandomi, conoscessi i difetti della mia natura?

E non si può dire che, forse, quest'idea di Dio è materialmente falsa, e che, per conseguenza, io la posso aver avuta dal niente, cioè che essa può trovarsi in me perché a me manca qualcosa...: giacché, al contrario, questa idea essendo chiara e distinta, e contenendo piú di ogni altra, realtà oggettiva in sé, non ce n'è nessuna che di per sé sia piú vera, né che possa meno essere sospettata di errore e di falsitá.

La idea, dico, di quest'essere sovranamente perfetto e infinito è interamente vera; poiché, sebbene, forse, si possa fingere che un tal essere non esista, non si può fingere, tuttavia, che la sua idea non mi rappresenti nulla di reale...

Questa stessa idea è anche sommamente chiara e distinta, poiché tutto ciò che il mio spirito concepisce chiaramente e distintamente di reale e di vero, e che contiene in sé taluna perfezione, è contenuto e rinchiuso tutt'intiero in essa idea.

E questo non cessa di essere vero, sebbene io non comprenda l'infinito, o anche sebbene in Dio si ritrovi una infinità di cose, che non posso comprendere, e forse neanche arrivar a toccare in alcun modo con il pensiero: perché è della natura dell'infinito che la natura mia, finita

e limitata, non lo possa comprendere; e solo che io concepisca bene questo, e che giudichi essere, formalmente o eminentemente, in Dio, cosí tutte le cose da me chiaramente concepite e nelle quali so che vi è qualche perfezione, come forse anche una infinità di altre cose a me ignote, — tanto basta perché la idea che ho di lui sia la piú vera, la piú chiara e la piú distinta di quante ce n'è nel mio spirito...

Come la idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me, fin da quando sono stato creato.

E, certo, non si deve trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me questa idea, perché stia come la marca dell'operaio, impressa sulla sua opera; e non è neppure necessario che questa marca sia alcunché di differente dall'opera stessa. Ma dal fatto solo che Dio mi ha creato, si trae ottimo fondamento a credere ch'egli m'ha in qualche modo prodotto a sua imagine e somiglianza, e che io concepisco questa rassomiglianza (nella quale la idea di Dio si trova contenuta) per mezzo della stessa facoltà, con la quale concepisco me stesso; cioè che, quando rifletto sopra di me, non solamente conosco di essere una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altri, la quale tende e aspira senza posa a qualche cosa di migliore e di maggiore che io non sia, ma conosco altresí in pari tempo, che tutte quelle grandi cose, a cui aspiro, e di cui trovo in me le idee, colui, dal quale dipendo, le possiede in sé, non indefinitamente e soltanto in potenza, ma ne gode in effetti, attualmente e infinitamente, e però che è Dio. E tutta la forza dell'argomento, di cui ho qui fatto uso per provare la esistenza di Dio, consiste in ciò, che io riconosco che non sarebbe possibile che la mia natura fosse tale qual è, cioè che avessi in me la idea di un Dio, se Dio non esistesse veramente; quello stesso Dio, dico, la idea del quale è in me, cioè che possiede tutte quelle alte perfezioni, di cui il nostro spirito può bene avere qualche idea, senza tuttavia comprenderle tutte, — e che non è soggetto a niun difetto, e non ha nulla di tutte quelle cose, che denotano qualche imperfezione.

(III. Méditation).

Io imagino distintamente quella quantità che dai Filosofi è chiamata volgarmente quantità continua, ovvero la estensione in lunghezza, larghezza e profondità, che è in quella quantità, o piuttosto nella cosa a cui la si attribuisce. Posso inoltre noverare in essa parecchie parti diverse, e a ciascuna di queste parti attribuire ogni sorta di grandezze, di figure, di positure e di movimenti; e infine, posso assegnare a ciascuno di questi movimenti ogni sorta di durate.

E non soltanto conosco queste cose distintamente, quando le considero in generale; ma anche, per poco che vi applichi l'attenzione, concepisco una infinità di particolari riguardanti i numeri, le figure, i movimenti, ed altre cose simili, la verità dei quali si fa manifesta con tanta evidenza, e s'accorda cosí bene con la mia natura, che quando comincio a scoprirli, non mi sembra di apprendere nulla di nuovo, ma, piuttosto, di ricordare ciò che sapevo già da prima, percepisco cioè cose ch'erano già nel mio spirito, sebbene non avessi ancora rivolto a esse il pensiero.

E ciò che trovo qui di piú considerevole, si è che trovo in me una infinità d'idee di certe cose, che non posson essere stimate un puro niente, sebbene forse non abbiano alcuna esistenza fuori dal mio pensiero, e che non sono finzioni della mia mente, benché sia in mia libertà di pensarle o non pensarle; ma hanno le loro nature vere ed immutabili. Come, p. es., quando imagino un triangolo, sebbene non ci sia, forse, e non ci sia stata mai, in alcun luogo del mondo una tale figura fuori dal mio pensiero, non cessa tuttavia, perciò, di esservi, di questa figura, una certa natura, o forma, o essenza determinata, la quale è immutabile ed eterna, che io non ho inventata, e che non dipende in alcun modo dal mio spirito; come appar chiaro dal fatto che di questo triangolo si possono dimostrare diverse proprietà, vale a dire che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, che l'angolo maggiore è sotteso dal lato maggiore, e altre simili, le quali ora, sia che io lo voglia o no, riconosco con tutta chiarezza ed evidenza essere in lui, sebbene non vi abbia per lo innanzi pensato in alcun modo, quando per la prima volta mi sono imaginato un trian-

golo; e pertanto non si può dire che me le sia figurate e inventate io.

Ed è inutile qui che io mi obbietti che, forse, questa idea del triangolo è venuta nella mia mente per interposizione de' miei sensi, perché ho veduto talvolta corpi di forma triangolare; perché io posso formarmi nella mente una infinità di altre figure, di cui non si può menomamente sospettare che mai mi sieno cadute sotto i sensi, e tuttavia non mi vien meno la possibilità di dimostrare diverse proprietà in ordine alla loro natura, del pari che in ordine alla natura del triangolo: le quali, certo, devono essere tutte vere, perché le concepisco chiaramente. E pertanto esse sono qualche cosa, e non un puro nulla; perché è evidentissimo che tutto ciò che è vero, è qualche cosa, e ho già ampiamente dimostrato piú sopra che tutte le cose che conosco chiaramente son vere...

Orbene, se, dal solo fatto che posso trarre dal mio pensiero la idea di qualche cosa, segue che tutto quanto riconosco chiaramente e distintamente appartenere a questa cosa, le appartiene in effetti, — non posso da ciò ricavare un argomento e una prova dimostrativa della esistenza di Dio? È certo che la sua idea, la idea cioè di un essere sovranamente perfetto, io la trovo in me, non meno che la idea di qualsiasi figura o di qualsiasi numero. E che un'attuale ed eterna esistenza appartiene alla sua natura, non lo conosco meno chiaramente e distintamente, di quel che conosca che tutto quanto posso dimostrare di qualche figura o di qualche numero, appartiene veramente alla natura di quella figura o di quel numero. E pertanto, quand'anche tutto ciò che ho conchiuso nelle Meditazioni precedenti, non si trovasse esser vero, la esistenza di Dio deve passare nel mio spirito almeno per tanto certa, quanto certe ho stimate fin qui tutte le verità delle Matematiche, che riguardano soltanto i numeri e le figure: benché, in verità, ciò non sembri a prima giunta interamente manifesto, ma sembri avere una cert'aria di sofisma. Abituato, infatti, in tutte le altre cose a fare distinzione tra la esistenza e la essenza, facilmente mi convinco che la esistenza possa essere separata dalla essenza di Dio, e che però si possa concepire

Dio come attualmente non esistente. Ma, tuttavia, quando ci penso con maggior attenzione, trovo manifestamente non essere separabile la esistenza dalla essenza di Dio, piú che non sia separabile, dalla essenza di un triangolo rettilineo, la grandezza de' suoi tre angoli uguali a due retti, oppure dalla idea di una montagna la idea di una vallata; di modo che non vi è minor repugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovranamente perfetto), al quale manchi la esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna, la quale non abbia vallata.

... Dal fatto che non posso concepire una montagna senza vallata, non segue che esista al mondo alcuna montagna, né alcuna vallata, ma solamente che la montagna e la vallata, sia che n'esistano, sia che non n'esistano, non sono in alcuna maniera separabili una dall'altra; laddove, dal solo fatto che non posso concepire Dio senza esistenza, segue che la esistenza è inseparabile da lui, e, pertanto, ch'egli esiste veramente: non già che il mio pensiero possa fare che la cosa stia cosí, né che esso imponga alle cose alcuna necessità; ma al contrario, perché la necessità della cosa stessa, cioè della esistenza di Dio, determina il mio pensiero a concepirlo in tal maniera. Non sono, infatti, libero di concepire un Dio senza esistenza (cioè un essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione), come son libero d' imaginare un cavallo senz'ali o con l'ali.

(V. Méditation).

La concezione meccanica della natura.

C'è... una sola materia, ch'è la stessa in tutto l'universo, e noi la conosciamo per questo solo [attributo], ch'è di essere estesa; poiché tutte le proprietà che percepiamo distintamente in essa, si riconducono alla sua suscettibilità di essere divisa e mossa a seconda delle sue parti, e di ricevere tutte le diverse disposizioni, che osserviamo potersi determinare per mezzo del movimento

delle sue parti. Poiché sebbene possiamo, con il pensiero, figurarci delle divisioni in questa materia, nondimeno è fuor di dubbio che il nostro pensiero non ha potere di cambiarvi nulla, e che tutta la diversità delle forme che vi si ritrovano, dipende dal movimento locale...

(Principes, II. Partie, art. 23).

... Chiunque vorrà considerare quanto le proprietà della calamita e del fuoco sono ammirabili, e differenti da tutte quelle che si osservan comunemente negli altri corpi; quanto grande fiamma può suscitare, in pochissimo tempo, una sola scintilla di fuoco, quando cada in una grande quantità di polvere, e quanta forza può avere; fino a qual estrema distanza le stelle fisse propagano la loro luce in un istante; e quali sono tutti gli altri effetti, di cui credo di avere dato qui ragioni abbastanza chiare, senza dedurle da nessun altro principio, all'infuori da quelli che sono generalmente ammessi e conosciuti da tutti, vale a dire la grandezza, figura, positura e movimento delle diverse parti della materia: — mi sembra che colui avrà motivo di persuadersi che non si osservano [nelle pietre o nelle piante] qualità che sieno cosí occulte, né effetti di Simpatia o Antipatia sí maravigliosi e strani, né, infine, alcun'altra cosa sí rara nella natura (purché si tratti di cosa che proceda soltanto dalle cause puramente materiali e prive di pensiero o di libero arbitrio), che non si possa renderne ragione per mezzo di quei medesimi principii. Il che mi fa conchiudere qui essere affatto superflui tutti gli altri principii, che sieno mai stati aggiunti a quelli, senza che si sia avuta alcun'altra ragione di aggiungerli, fuorché il non aver creduto alla possibilità di spiegare, senza di essi, taluni effetti naturali...

Ho descritto finora questa Terra, e in generale tutto il mondo visibile, come se fosse soltanto una macchina, nella quale non ci fosse nulla affatto da considerare, oltre che le figure e i movimenti delle sue parti; e tuttavia è certo che i nostri sensi vi fanno apparire a noi varie

altre cose, cioè colori, odori, suoni, e tutte le altre qualità sensibili . . .

(Principes, IV. Partie, art. 187-8).

II.

. . . L'esperienza ci mostra qualche volta molto chiaramente che i movimenti da soli eccitano in noi non soltanto solletico e dolore, ma anche suoni e luce. Infatti se riceviamo nell'occhio un colpo piuttosto forte, in modo che il nervo ottico ne sia scosso, ciò fa sí che vediamo mille scintille di fuoco, le quali, tuttavia, fuori dal nostro occhio non ci sono; e quando ci cacciamo il dito un po' avanti nell'orecchio, udiamo un ronzio, di cui può attribuirsi la causa soltanto all'agitazione dell'aria, che vi teniamo chiusa dentro. Possiamo inoltre spesso notare che il calore, la durezza, il peso e le altre qualità sensibili, in quanto sono nei corpi che chiamiamo caldi, duri, pesanti, ecc., e cosí anche le forme di questi corpi, le quali sono puramente materiali, come la forma del fuoco, e simili, vi sono prodotte dal movimento di alcuni altri corpi, e a lor volta producono di poi altri movimenti in altri corpi. E possiamo benissimo concepire come il movimento di un corpo può essere cagionato da quello di un altro, e diversificato dalla grandezza, figura e positura delle sue parti; ma in nessun modo potremmo intendere come queste medesime cose, cioè la grandezza, la figura e il movimento, possano produrre [altre] nature affatto differenti dalle loro, quali son quelle delle qualità reali e delle forme sostanziali, che la maggior parte dei filosofi han supposto essere nei corpi; e nemmeno come queste forme o qualità, essendo in un corpo, possano avere la forza di muoverne altri. Ora, — poiché sappiamo essere l'anima nostra di tal natura, che i diversi movimenti di qualche corpo bastano a farle avere tutte le diverse sensazioni che ha, e vediamo bene per esperienza che parecchie sue sensazioni sono veramente causate da tali movimenti, ma non scorgiamo alcun'altra cosa, fuorché questi movimenti, passare mai per gli organi dei sensi fino

al cervello, — abbiamo ragione di conchiudere che neanche scorgiamo in nessun modo che tutto ciò che è negli oggetti, — ciò che chiamiamo la loro luce, i loro colori, i loro odori, i loro sapori, i loro suoni, il loro calore o il loro freddo, e le altre loro qualità sensibili al tatto, e anche ciò che chiamiamo le loro forme sostanziali — sia in essi altra cosa che le diverse figure, positure, grandezze e movimenti delle loro parti, che sono talmente disposte, da poter muovere i nostri nervi in tutte le diverse maniere che son richieste per eccitare nella nostra anima tutte le diverse sensazioni che vi eccitano.

(*ib.*, art. 198).

III.

Da quell'uso mirabile di ciascuna parte, nelle piante e negli animali, è giusto trarre motivo di ammirare la mano di Dio che le ha fatte, e conoscere e glorificare l'artefice attraverso l'esame delle opere sue; ma non giá indovinare per quale fine ciascuna cosa sia stata da lui creata. E sebbene in materia di Morale, dove spesso è lecito servirci di congetture, sia talvolta cosa conforme a pietà il considerare quale fine si possa congetturare essersi proposto Dio per il governo dell'Universo, — certamente in Fisica, dove tutto deve poggiare sopra solide ragioni, ciò sarebbe fuor di luogo. E neanche ci si può imaginare che tra i fini ce ne sieno taluni piú facili a scoprirsi che non gli altri, perché tutti sono ugualmente celati nell'abisso imperscrutabile della sua sapienza.

(Méditations. Réponses aux Cinquièmes Objections. Ho tradotto dalla versione francese del testo latino, curata dal Clerselier, non riveduta nè approvata da Cartesio).

Non ci fermeremo . . . a esaminare i fini che Dio si è proposti nel creare il mondo, e respingeremo totalmente dalla nostra Filosofia la ricerca delle cause finali: non dobbiamo infatti presumere di noi stessi cosí altamente, da credere che Dio abbia voluto metterci a parte de' suoi consigli; ma, considerandolo come Autore di tutte le cose,

cercheremo soltanto di trovare, con la facoltà di ragionare ch'egli ha posta in noi, come quelle cose che percepiamo per interposizione dei nostri sensi, posson essere state prodotte . . .

(Principes, I. Partie, art. 28).

IV.

Tra il corpo di un uomo vivo e quello di un uomo morto c'è tanta differenza quanta ce n'è tra un orologio, o un altro automa (vale a dire un'altra macchina che si muova da sè), quand'è caricato e ha in sè il principio corporale dei movimenti per i quali è ordinato, con tutto ciò che si richiede per la sua azione — e lo stesso orologio, o un'altra macchina, quand'è rotto e il principio del suo movimento cessa di agire... Fin tanto che viviamo, c'è nel nostro cuore un calore continuo, che è una specie di fuoco mantenutovi dal sangue delle vene, e... questo fuoco è il principio corporale di tutt'i movimenti delle nostre membra.

(Les Passions de l'âme, art. VI e VIII).

[*La concezione cartesiana delle funzioni vitali*] non sembrerà affatto strana a coloro che, — sapendo quanti diversi *automi*, o macchine semoventi, la industria degli uomini può fare, mettendovi in opera soltanto pochissimi pezzi, in confronto con la grande moltitudine delle ossa, dei muscoli, dei nervi, delle arterie, delle vene, e di tutte le altre parti, che sono nel corpo di ciascun animale, — considereranno questo corpo come una macchina, che, essendo stata fatta dalle mani di Dio, è incomparabilmente meglio ordinata, e ha in sè movimenti piú ammirabili, che non alcuna di quelle che posson essere inventate dagli uomini.

E... se ci fossero macchine tali, che avessero gli organi e la figura di una scimmia, o di qualche altro animale irragionevole, non avremmo nessun mezzo per riconoscere ch'esse non fossero, in tutto e per tutto, della stessa natura di quegli animali; mentre, se ce ne

fossero di quelle che assomigliassero ai nostri corpi, e imitassero le nostre azioni quanto fosse moralmente possibile, avremmo sempre due mezzi sicurissimi per riconoscere ch'esse non sarebbero perciò uomini veri.

Di questi due mezzi, il primo è che quelle non potrebbero mai far uso di parole, né di altri segni mettendoli assieme, come facciamo noi per dichiarare agli altri i nostri pensieri... E il secondo [mezzo] è che, quando pure facessero parecchie cose ugualmente bene, o fors'anche meglio di alcuno di noi, non potrebbe mancar ch'esse fallissero in talune altre, per mezzo delle quali si scoprirebbe ch'esse agirebbero per virtú non di conoscenza, ma soltanto della disposizione dei loro organi. Poiché, mentre la ragione è uno strumento universale, che può servire in ogni sorta di congiunture, tali organi hanno bisogno di qualche disposizione particolare per ciascuna particolare azione; donde deriva essere moralmente impossibile che in una macchina vi sieno tanti organi diversi, quanto basti per farla agire in tutte le occorrenze della vita, nella stessa guisa che la nostra ragione fa agire noi.

Ora, con questi stessi due mezzi, si può anche conoscere la differenza che corre tra gli uomini e le bestie. Poiché è una cosa ben notevole, che non ci sono uomini ottusi e stupidi, a tal segno — non eccettuati neppure gl'insensati — da non esser capaci di ordinare insieme diverse parole, e di comporne un discorso, con cui far intendere i propri pensieri; e che, al contrario, nessun altro animale opera similmente, per quanto perfetto possa essere, e nato con felici disposizioni. Il che non deriva già da mancanza di organi, poiché si vede che le piche e i pappagalli possono profferir parole al pari di noi, e tuttavia non possono parlare al pari di noi, cioè dando segno di pensare quel che dicono; mentre quegli uomini che, essendo sordomuti dalla nascita, sono, quanto o piú che le bestie, privi degli organi che servono agli altri per parlare, sogliono inventare da se stessi alcuni segni, per mezzo dei quali si fanno intendere da quelli che, stando ordinariamente insieme con loro, hanno agio d'imparare la loro lingua. E ciò attesta non soltanto che le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che non ne hanno niente

del tutto. Si vede infatti che, per saper parlare, ce ne vuole pochissima; e dal momento che si osserva disuguaglianza tra gli animali di una stessa specie, del pari che tra gli uomini, e gli uni son piú facili da ammaestrare che gli altri, non è credibile che una scimmia o un pappagallo, che fosse tra i piú perfetti della sua specie, non uguaglierebbe in questo un fanciullo de' piú stupidi, o almeno un fanciullo che avesse il cervello dissestato, se la loro anima non fosse di natura affatto differente dalla nostra. E non si debbono confondere le parole con i movimenti naturali, che manifestano le passioni, e posson essere imitati da macchine, del pari che dagli animali; né pensare, come alcuni Antichi, che le bestie parlano, benché il loro linguaggio non sia da noi compreso: infatti, se fosse vero, siccome esse hanno parecchi organi che si convengono con i nostri, potrebbero farsi intendere da noi, del pari che dai loro simili. È anche una cosa notevolissima che, sebbene ci sieno parecchi animali, che attestano maggiore industria di noi in alcune delle loro azioni, si vede, tuttavia, che gli stessi non ne attestano niente affatto in molte altre; di guisa che ciò che fanno meglio di noi, non prova che abbiano ingegno; poiché, in base a tale argomento, ne avrebbero piú di ciascuno di noi, e opererebbero meglio in qualsiasi [altra] cosa; ma piuttosto, che non ne hanno punto, e che in loro agisce la Natura, secondo la disposizione dei loro organi: cosí come si vede che un orologio, il quale è composto solamente di ruote e di molle, può contare le ore e misurare il tempo piú esattamente di noi, con tutta la nostra accortezza.

(Discours de la Méthode, 5ème Partie).

Estensione e pensiero.

I.

... Quando concepiamo la sostanza, non facciamo che concepire una cosa, esistente in tal maniera, da aver bisogno soltanto di se stessa per esistere... Essendo

alcune tra le cose create, di tal natura da non poter esistere senza talune altre, le distinguiamo da quelle che hanno bisogno solamente del concorso ordinario di Dio, dando a queste il nome di sostanze, a quelle il nome di qualitá o attributi di tali sostanze.

... Sebbene qualsiasi attributo sia sufficiente a far conoscere la sostanza, c'è, tuttavia, in ciascuna [sostanza], un attributo, che costituisce la natura e la essenza, di quella, e dal quale tutti gli altri dipendono. Vale a dire, la estensione in lunghezza, larghezza e profondità, costituisce la natura della sostanza corporea: e il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante. Infatti, quant'altro si può attribuire inoltre al corpo, presuppone estensione, ed è semplicemente alcunché di dipendente da quel ch'è esteso; parimente tutte le proprietà che troviamo nella cosa pensante, non sono che differenti modi di pensare. Non potremmo pertanto concepire, p. es., figura, se non in una cosa estesa, né movimento, se non in uno spazio che sia esteso; cosí la imaginazione, la sensazione e la volontà dipendono talmente da una cosa pensante, da esserci, senza di essa, inconcepibili. Possiamo invece concepire la estensione senza figura o movimento, e la cosa pensante senza imaginazione o sensazione, e via dicendo.

(Principes, I. Partie, art. 51 e 53).

Dire che i pensieri sono semplici movimenti del corpo, è cosa tanto speciosa quanto dire che il fuoco è ghiaccio o che il bianco è nero, ecc.; infatti, del bianco e del nero non abbiamo due idee piú diverse, che non le abbiamo del movimento e del pensiero. E per conoscere se due cose sono diverse o sono una medesima, non abbiamo altra via che considerare se ne abbiamo due diverse idee, ovvero una idea sola.

(Lettera in francese al Padre Mersenne, del 21 gennaio 1641).

... Dal momento che forse i primi Autori dei nomi non hanno distinto in noi quel principio, per virtú del quale siam nutriti, cresciamo, e compiamo senza il pen-

siero tutte le altre funzioni, che ci son comuni con le bestie, — da quello, per virtú del quale pensiamo, hanno chiamato uno e l'altro con il solo nome di *Anima*; e hanno chiamato con il nome di *Spirito* quella cosa che in noi ha la facoltà di pensare, e han creduto che fosse la parte principale dell'anima. Ma io, venendo a por mente che il principio, per virtú del quale siam nutriti, è interamente distinto da quello, per virtú del quale pensiamo, ho detto che il nome di *Anima*, quando è preso insieme per uno e per l'altro, è equivoco, e che, a volerlo rigorosamente prendere per designare *quell'Atto primitivo* o *quella forma principale dell'uomo*, si deve intenderlo come conveniente soltanto a quel principio, per virtú del quale pensiamo: e però questo, il piú delle volte, io l'ho chiamato con il nome di *Spirito*, per togliere di mezzo tale equivoco e ambiguità. Io infatti non considero lo *Spirito* come una parte dell'anima, ma come tutta intiera quell'anima che pensa...

... Lo spirito può agire indipendentemente dal cervello, poiché è certo che questo è affatto inutile, quando si tratta di formar atti di pura intellezione, ma [*serve*] soltanto quando si tratta di sentire o d'imaginare qualche cosa; e sebbene, allorché la sensibilità o la imaginativa è fortemente agitata (come accade quando il cervello è sconvolto), lo spirito non possa applicarsi facilmente a concepire altre cose, noi sperimentiamo, nondimeno, che, quando la nostra imaginativa non è cosí forte, spesso non tralasciamo di concepire qualche cosa di affatto differente da quel che imaginiamo: come quando, a mezzo il corso dei nostri sogni, ci accorgiamo di sognare: poiché allora il nostro sognare è bensí, un effetto della nostra imaginazione, ma il farci accorgere dei nostri sogni è opera che non appartiene se non all'intelletto solo.

(Méditations. Réponses de l'Auteur aux Cinquièmes Objections).

... Non v'ha dubbio che tutto ciò che la natura m'insegna contiene qualche verità. Per natura, considerata in generale, io infatti non intendo adesso altra cosa che Dio medesimo, oppure l'ordine e la disposizione, che

Dio ha stabiliti nelle cose create. E per mia natura in particolare, non intendo altra cosa che la complessione o l'insieme di tutte le cose, che Dio m'ha largite.

Ora, non v'è niente che questa natura m' insegni piú esplicitamente né piú sensibilmente di ciò, che cioè io ho un corpo, il qual è mal disposto quando sento dolore, ha bisogno di mangiare o di bere, quand'ho le sensazioni della fame o della sete, ecc. E pertanto non debbo affatto dubitare che in ciò non vi sia qualche verità.

La natura m'insegna altresí, per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che io non sono solamente allogato nel mio corpo, come un pilota nel suo naviglio, ma, che gli sono inoltre strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mischiato da comporre con esso come un sol tutto. Infatti, se cosí non fosse, quando il mio corpo è ferito, non perciò io sentirei dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma scorgerei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota scorge con la vista se sul suo vascello qualche cosa si rompe; e quando il mio corpo ha bisogno di bere o di mangiare, proprio di questo avrei semplicemente conoscenza, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Poiché, in realtà tutte queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc., altro non sono che certe maniere confuse di pensare, provenienti e dipendenti dalla unione, quasi direi dalla mescolanza, dello spirito con il corpo.

(Sixième Méditation).

Altra cosa è avere coscienza dei nostri pensieri nel momento stesso che pensiamo, e altra cosa ricordarcene successivamente; cosí in sogno non pensiamo a nulla, senz'avere, nel momento stesso, coscienza del nostro pensiero, sebbene il piú delle volte ce ne dimentichiamo subito. D'altra parte è vero che non abbiamo coscienza di quel modo, in cui la mente nostra caccia in questi o quei nervi gli spiriti animali; poiché codesto modo dipende non dalla mente soltanto, ma dalla unione della mente con il corpo; siamo tuttavia consapevoli di tutta quell'azione, per mezzo della quale la mente muove i

nervi, in quanto che tale azione è nella mente, non essendoci in questa nient'altro che la inclinazione della volontà a questo o quel movimento; e a questa inclinazione della volontà tengon dietro gl'influssi degli spiriti sui nervi, e quant'altro è richiesto per siffatto movimento; ciò dipende dalla conformazione acconcia del corpo, che la mente può ignorare, e anche dalla unione della mente con il corpo, della quale la mente stessa è certamente consapevole; poiché, se cosí non fosse, non inclinerebbe la propria volontá a muover le membra.

Che poi la mente, la quale è incorporea, possa dare impulso al corpo, questo ci è mostrato non, in veritá, da alcun ragionamento o analogia tratta da altre cose, ma da una quotidiana esperienza certissima ed evidentissima; è questa infatti una di quelle cose note di per sé, che noi non facciamo se non rendere piú oscure, quando le vogliamo spiegare per mezzo di altre. Tuttavia mi servirò qui di una comparazione. La maggior parte dei filosofi, i quali ritengono che il peso di una pietra sia una qualità reale, distinta dalla pietra stessa, stimano d'intendere a sufficienza, in quale maniera codesta qualità possa muovere la pietra verso il centro della terra, perché credono di avere di ciò una esperienza manifesta. Ma io, che son persuaso non darsi nella natura delle cose nessuna qualità di questo genere, epperò non esserci nell'intelletto umano alcuna idea vera della qualità stessa, reputo che coloro, per rappresentarsi tale peso, si servano della idea, che hanno in sé, di sostanza incorporea; sicché intendere in qual maniera la mente muova il corpo, non sia piú difficile a noi, di quanto sia a quegli altri l'intendere come tale peso tragga la pietra in giú. E non importa che dicano che codesto peso non è una sostanza; poiché in verità lo concepiscono a guisa di sostanza, in quanto stimano che esso è reale e che, in virtú di una qualche potenza (cioé la potenza Divina), può esistere senza la pietra. E neanche importa che credano ch'esso sia corporeo; poiché se per corporeo intendiamo quel ch'è pertinente al corpo, quantunque sia d'altra natura, anche la mente può esser detta corporea, in quanto è atta a esser unita al corpo; se d'altra parte intendiamo per corporeo quel che partecipa della natura del corpo, non

è piú corporeo codesto peso, di quel che sia la mente umana.

(Lettera in latino a Antonio Arnauld, del 29 luglio 1648, art. 4).

La stima di sè e la generosità.

... La Stima, in quanto è passione, è una inclinazione dell'anima a rappresentarsi il valore della cosa stimata, inclinazione causata da un particolare movimento degli spiriti, condotti nel cervello per tal modo da fortificarvi le impressioni che servono a tal soggetto. Come, al contrario, la Passione del Disprezzo è una inclinazione dell'anima a considerar la bassezza o piccolezza di ció ch'essa dispregia, [inclinazione] causata dal movimento degli spiriti, che fortifica la idea di tale piccolezza.

... Queste due Passioni possono generalmente riferirsi a ogni sorta di oggetti; ma sono principalmente notevoli, quando le riferiamo a noi stessi, cioé quando quello che stimiamo o sprezziamo, è il nostro proprio merito...

... Io non rilevo in noi che una sola cosa, la quale possa darci giusta ragione di stimarci, vale a dire l'uso del nostro libero arbitrio e l'impero che abbiamo sopra le nostre volontà. Infatti, all'infuori dalle sole azioni dipendenti da questo libero arbitrio, altre non ce n'è, per cui possiamo con ragione essere lodati o biasimati; ed esso ci rende in qualche modo simili a Dio, facendoci signori di noi medesimi, purché non perdiamo per viltà i diritti che ci conferisce.

Cosí io credo che la vera Generosità, la quale fa che un uomo si stimi al piú alto punto che legittimamente può stimarsi, consista soltanto, in parte nel conoscere, nulla esserci che veramente gli appartenga, fuorché questa libera disposizione delle sue volontà, nulla per cui egli debba essere lodato o biasimato, se non perché ne faccia uso buono o cattivo; e in parte, nel sentire in se stesso una ferma e costante risoluzione di farne buon uso, cioé di non avere mai difetto di volontà, per intraprendere ed eseguire tutte le cose che giudicherà essere migliori. E questo è seguire perfettamente la virtú.

Coloro che hanno tale conoscenza e sentimento di se stessi, facilmente si persuadono che ciascuno degli altri uomini può averli parimente di sé, perché nulla vi ha in ciò, che dipenda da altri. Ecco perché non disprezzano mai nessuno; e pur vedendo sovente gli altri commettere errori, che rendono manifesta la loro debolezza, sono tuttavia inclini a scusarli piuttosto che a biasimarli, e a credere che, se li commettono, sia piuttosto per mancanza di conoscenza che non di buona volontà. E, come non pensano affatto di essere molto inferiori a coloro che hanno in maggior copia ricchezze od onori, e neanche a coloro che hanno piú ingegno, piú sapere, piú bellezza, o, che in generale, li sorpassano in alcune altre perfezioni, — cosí non si stimano per nulla molto superiori a coloro ch'essi sorpassano, per la ragione che tutte queste cose sembrano loro assai poco considerevoli, in confronto con la buona volontà, per la quale sola si stimano, e la quale suppongono altresí essere, o almeno poter essere, in ciascuno degli altri uomini...

Coloro che son Generosi a questa maniera, sono naturalmente portati a fare grandi cose, e tuttavia a non intraprendere nulla di cui non si sentano capaci. E poiché stimano non esserci nulla di piú grande che fare del bene agli altri uomini e disprezzare per tale motivo l'interesse proprio, sono sempre perfettamente cortesi, affabili e servizievoli verso chicchessia. E con ciò sono interamente padroni delle loro Passioni: particolarmente dei Desideri, della Gelosia, e della Invidia, per la ragione che fra le cose, di cui non dipende da loro l'acquisto, non ce n'è alcuna, ch'essi pensino valere abbastanza da meritare di esser molto bramata; — e dell'Odio verso gli uomini, per la ragione che li stimano tutti; — e della Paura, per la ragione che li francheggia la fiducia che ripongono nella propria virtú; — e infine della Collera, per la ragione che, non facendo se non pochissima stima di tutte le cose dipendenti dagli altri, non danno mai ai loro nemici tale sodisfazione da riconoscere di essere [stati] da loro offesi.

(Les Passions de l'Âme, art. CXLIX, CLI-IV, CLVI).

CAPITOLO II.

IL MOVIMENTO CARTESIANO.

[La rivoluzione cartesiana suscitò grande entusiasmo e non minor fervore di critiche e di polemiche: da essa trasse piú poderoso impulso il progresso delle scienze fisiche e biologiche, che già era in corso (si pensi alle scoperte fisiche e astronomiche di Galileo, alla scoperta della circolazione del sangue ecc.). La dottrina del dubbio metodico e la concezione meccanica della natura (onde alla scienza non è assegnato altro compito che di *scire per causas* — cause naturali, s'intende — e resta pertanto sbandito, insieme con le superstizioni animistiche, il punto di vista teleologico) ispiravano diffidenza e avversione nelle sfere ortodosse, cattoliche e protestanti: ma, d'altra parte, il tentativo di trovare all'accordo tra la scienza e la fede un fondamento nuovo e piú saldo, rese accetta la dottrina cartesiana a spiriti profondamente religiosi: il giansenista ANTONIO ARNAULD (1612-1694), autore, con PIETRO NICOLE (1625-1695), della Logica di Portoreale [*La Logique ou l'Art de penser* (1662)], spirito polemico ed eminentemente dialettico, fu tra i seguaci piú entusiastici di Cartesio, e cercò di svolgerne e correggerne la dottrina (v. le *Obiezioni* alle *Meditazioni*), accentuandone l'affinità con il pensiero agostiniano: il Malebranche (v. sotto) era un prete dell'Oratorio: e i due vescovi fieramente avversari, il BOSSUET e il FÉNELON, parimente risentirono nelle loro opere filosofico-teologiche l'influsso cartesiano.

Il razionalismo di Cartesio poneva il problema della validità e dei limiti della ragione: il dubbio metodico trova anche spiriti disposti a convertirlo da posizione iniziale e precaria in atteggiamento permanente: lo scetticismo, già innovato in Francia dal Montaigne e dallo Charron (v. il vol. prec.), ebbe alimento pure dalla nuova filosofia: il Pascal e il Bayle (v. sotto) si rifugiano nella fede, dopo essersi persuasi della impotenza della ragione: il vescovo francese PIETRO DANIELE HUET (1630-1721; *Censura philosophiae cartesianae*, 1689), visto fallire il programma di adeguare la scienza tutta quanta all'ideale della conoscenza matematica, estende il dubbio allo stesso *Cogito ergo sum*. La oscurità impenetrabile nella quale Cartesio aveva

lasciato il problema delle relazioni tra spirito e corpo, promuove la discussione sopra il valore del principio di causalità in generale, e quindi sopra l'essenziale fondamento della concezione meccanica della natura; l'inglese GIUSEPPE GLANVILL (1636-1680; *Scepsis scientifica*, 1665) rileva, precorrendo lo Hume (v. appresso), che oggetto di percezione è la semplice successione di cause e di effetti, non la loro connessione necessaria.

Dalla discussione sopra le relazioni tra spirito e corpo si genera la dottrina dell'Occasionalismo, secondo la quale — respinta la idea cartesiana di un misterioso influsso del corpo, o degli spiriti animali, sopra la sostanza spirituale — lo stimolo corporeo non è propriamente la causa della sensazione, né la volizione la causa del movimento corporeo: bensí stimolo e volizione sono cause soltanto occasionali, cioè occasioni per la Divinità, ch'è la sola causa vera, d'intervenire, determinando, rispettivamente, la sensazione e il movimento: di qui non era che un passo per giunger a negare ai corpi, in generale, la possibilità di agire, riconoscendo l'attività solamente a Dio. Il propugnatore piú autorevole, radicale e coerente dell'occasionalismo fu il Malebranche (v. appr.), portato dal suo misticismo a non ammettere vera realtà fuori dall'assoluta sostanza divina e per conseguenza trascinato irresistibilmente verso il panteismo. Rappresentanti dello stesso indirizzo sono il tedesco GIOVANNI CLAUBERG (1625-1665), LUIGI DE LA FORGE (*Traité de l'âme humaine* etc., 1666), GIRALDO DE CORDEMOY (1620-1684), e piú notevole fra tutti ARNOLDO GEULINCX di Anversa (1625-1669; *Opera philosophica*, ed. Land in 3 voll., 1891-1893), che nella sua *Ethica* (postuma) si adoprò a costruire una morale in armonia con questa dottrina dell'assoluta attività di Dio.

Insieme con l'Arnauld, lo Hobbes e altri, figura, tra gli autori delle *Obiezioni* alle *Meditazioni* di Cartesio, il francese PIETRO GASSENDI (1592-1655), che difese e innovò la fisica atomistica di Epicuro [questa ebbe in Francia un altro sostenitore in SEBASTIANO BASSO (*Philosophia naturalis adversus Aristotelem*, 1621), e trovava del resto, nonostante divergenze manifeste, un terreno molto favorevole nella fisica cartesiana]: il Gassendi, pure piegando a transazioni con le vedute spiritualistiche ch'erano meglio conformi al suo abito ecclesiastico, contribuí efficacemente a orientare la concezione meccanica della natura in senso materialistico (*Opera omnia*, ed. di Leida, 1658, e di Firenze, 1727: il suo seguace Bernier pubblicò [2ª ed., 1684] un vasto *Abrégé* della sua filosofia).

Sul cartesianismo cfr. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3ª ed., 1868].

NICOLA MALEBRANCHE.

[N. e m. a Parigi (1638-1715). Segue Cartesio, e continua la corrente platonico-agostiniana. Accentua il dualismo, negando la comunicazione delle due sostanze, e dà all'occasionalismo la forma più rigorosa. La nostra conoscenza è visione delle idee nella mente divina.

Opere principali: *De la recherche de la Vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (1674-5), *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680), *Méditations chrétiennes* (1683), *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* (1688), la polemica con A. Arnauld.

Ediz. delle opere: a cura di JULES SIMON, ultima ed. in 4 voll., 1877. È incompleta, e non comprende, tra l'altro, il *Traité de Morale* (ripubbl. nel 1882).

Trad. ital. moderne: MARIO NOVARO, di una scelta di *Pensieri metafisici*, Lanciano 1911.

Studi critici: OLLÉ-LAPRUNE, *La Philosophie de M.*, 2 voll., 1870 2; NOVARO (MARIO), *Die Philosophie des N. M.*, Berlin, 1893; JOLY, *Malebranche*, 1901; BLONDEL, BOUTROUX, DUHEM, DELBOS, e altri: vari scritti nel fasc. della *Revue de Métaphysique et de Morale*, genn. 1916, commemorativo del 2° centenario della morte del M.; VIDGRAIN (al quale anche si deve la pubblicaz. di « Fragments philosophiques inédits et correspondance » del M.), *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, 1923; STIELER, *Nik. M.*, 1925].

La dottrina delle cause occasionali.

TEODORO. — Pensi tu, Aristo, che la materia, che tu giudichi forse incapace di muoversi da se stessa, e di darsi alcuna modalitá, possa mai modificare uno spirito, renderlo felice o infelice, farvi sorgere idee, dargli diversi sentimenti? Pensaci, e rispondimi.

ARISTO. — Non mi pare possibile.

TEODORO. — ... Consulta la idea di estensione, e giudica da questa idea, la quale rappresenta i corpi

— se no, non c'è nulla che li rappresenti — se essi possano avere altra proprietà, oltre la facoltà passiva di ricevere forme diverse e diversi movimenti. Non è della massima evidenza, che tutte le proprietà della estensione non possono consistere se non in rapporti di distanza?

ARISTO. — Questo è chiaro, e ne ho già convenuto.

TEODORO. — Non è dunque possibile che i corpi agiscano sopra gli spiriti.

ARISTO. — Non per se stessi, per forza propria — ti sentirai dire. Ma perché non potranno, in virtú di una potenza risultante dalla loro unione con gli spiriti?

TEODORO. — ... Non capisco... Tocca a te... darmi qualche idea di questa potenza che concepisci come l'effetto della unione dell'anima e del corpo.

ARISTO. — Ti si dirà che non sappiamo che cosa questa potenza sia. Ma che cosa puoi conchiudere tu dalla confessione che noi facciamo, della nostra ignoranza?

TEODORO. — Che è meglio tacere, piuttosto che non sapere quel che ci si dice.

ARISTO. — D'accordo. Ma si dice soltanto quello che si sa, quando si afferma che i corpi agiscono sopra gli spiriti. Non c'è infatti niente di piú certo. La esperienza non permette di dubitarne.

TEODORO. — Tuttavia io ne dubito fortemente, o piuttosto non ci credo affatto. L'esperienza m'insegna che sento dolore, p. es., quando una spina mi punge. Questo è certo. Ma fermiamoci qui. La esperienza infatti non c'insegna per nulla che la spina agisca sul nostro spirito, né che abbia alcun potere. Non crediamoci affatto, ti consiglio.

ARISTO. — Io non credo, Teodoro, che una spina possa agire sul mio spirito. Ma ti si dirà forse, che può agire sul mio corpo, e, attraverso il mio corpo, sul mio spirito, in conseguenza della loro unione. Riconosco, infatti, che della materia non può agire immediatamente sopra uno spirito. Immediatamente: poni mente a questa parola.

TEODORO. — Ma il tuo corpo non è materia?

ARISTO. — Senza dubbio sí.

TEODORO. — Dunque non può agire *immediatamente* sul tuo spirito. Cosí, ancorché il tuo dito fosse punto da

una qualche spina, e il tuo cervello scosso dalla sua azione, né uno né l'altro potrebbero agire sopra l'anima tua, e farle sentir dolore. Perché, il tuo cervello e il tuo dito non essendo che materia, non possono, né uno né l'altro, agire immediatamente sullo spirito.

ARISTO. — Ma non è neanche la mia anima, a produrre in sé quel sentimento di dolore che l'affligge; infatti ne soffre suo malgrado. Sento bene che il dolore mi viene da qualche causa estranea. Epperò il tuo ragionamento prova troppo. Veggo bene che stai per dirmi che da Dio è causato in me il mio dolore: e ne convengo. Ma Dio non lo causa, se non in conseguenza delle leggi generali della unione dell'anima e del corpo.

... TEODORO. — Fra il tuo spirito e il tuo corpo c'è la unione piú stretta di questo mondo. Come dubitarne? Ma non sapresti dirmi che cosa questa unione precisamente sia. Non prendiamola dunque per principio di spiegazione degli effetti, dei quali cerchiamo la causa.

ARISTO. — Ma se tali effetti ne dipendono necessariamente?

TEODORO. — Se ne dipendono, saremo pure obbligati a tornarci. Ma non facciamo questa supposizione. Se ti domandassi, Aristo, donde viene che a tirare soltanto il bracciuolo di questa sedia, tutto il resto tien dietro: crederesti di avermi spiegato bastantemente tale effetto, rispondendomi che ciò proviene dalla unione del bracciuolo di questa poltrona con le altre parti che la compongono?... Questa parola unione non spiega... nulla. Ha bisogno a sua volta di spiegazione...

ARISTO. —... Dimostrami con buoni argomenti che il corpo e lo spirito agiscono scambievolmente uno sull'altro — senza ricorrere alla loro unione.

TEODORO. — Non supporre, Aristo, che agiscano scambievolmente uno sull'altro, ma soltanto che le loro modalità sono reciproche. Limitati a supporre precisamente quel che la esperienza t'insegna... Pensi che un corpo possa agire sopra un altro, e muoverlo?

ARISTO. — Chi può negarlo?

TEODORO. — Teotimo e io, e forse tra poco Aristo. Perché è contraddittorio — contraddittorio, dico — che i corpi possano agire sui corpi. Ti provo questo para-

dosso, che sembra cosí contrario alla esperienza, cosí opposto alla tradizione dei Filosofi, cosí incredibile ai dotti e agl'ignoranti... Contempla l'archetipo dei corpi, la estensione intelligibile. È dessa che li rappresenta, perché è sopra lei che tutti sono stati formati. Questa idea è tutta luminosa: consultala dunque. Non vedi chiaramente che i corpi posson essere mossi, ma non già muoversi da sé? Tu esiti. Ebbene, supponiamo dunque che questa sedia si possa muovere da sé: da quale parte andrà, secondo quale grado di velocità, quando s'indurrà a muoversi? Dàlle dunque inoltre intelligenza, e una volontà capace di determinarsi. Della tua poltrona, in una parola, fanne un uomo. Altrimenti questo potere di muoversi le sará abbastanza inutile.

... ARISTO. — Lo credo bene che questa sedia non si può muovere da sé. Ma che cosa ne so io, che non ci sia qualche altro corpo, al quale Dio abbia dato potere di muoversi? Teodoro, tu devi dimostrare, ricordati, che è contraddittorio che i corpi agiscano gli uni sopra gli altri.

TEODORO. — Ebbene, Aristo, te lo dimostro. È contraddittorio che un corpo non sia né in quiete né in moto. Infatti Dio stesso, quantunque onnipotente, non può creare alcun corpo, che non sia in nessun luogo, o non abbia con gli altri certe relazioni di distanza. Ogni corpo è in quiete, quando ha la stessa relazione di distanza con gli altri: ed è in moto, quando questa relazione cambia incessantemente. Ora è evidente che ogni corpo o cambia o non cambia relazione di distanza. Non c'è via di mezzo. Poiché queste due proposizioni «cambia», «non cambia», sono contraddittorie. È dunque contraddittorio che un corpo non sia né in quiete né in moto... Orbene, è la volontá di Dio che dà la esistenza ai corpi e a tutte le creature, la cui esistenza non è certamente necessaria. Quella stessa volontà che li ha creati sussistendo sempre, essi sempre sono: e venendo a cessare quella volontá (ti parlo di Dio secondo il nostro modo di concepire), è necessitá che i corpi cessino di essere. Questa medesima volontá, dunque, mette i corpi in quiete o in moto, perché è dessa che dà loro l'essere, né essi possono esistere senza essere o in riposo o in movimento. È infatti, bada, Dio non può

fare l'impossibile, nè quello che implica contraddizione manifesta. Non può volere quel che non si può concepire. Non può dunque volere che questa sedia sia, senza in pari tempo volere che sia qua o là, e senza che la sua volontà ce la metta, dappoiché non potresti concepire che questa sedia sia, senza essere in qualche parte, o lì o altrove... e senza che la sua relazione con gli altri corpi o cambi o non cambi, e che per conseguenza essa sia in riposo o in movimento. È dunque contraddittorio che Dio faccia un corpo, senza farlo in quiete o in moto... Dico di piú: è contraddittorio che tu possa muovere la tua poltrona. Non basta: è contraddittorio che tutti gli Angeli e i Demoni uniti insieme possano scuotere una festuca... Nessuna potenza, infatti, per grande che la s'imagini, può sorpassare e neanche uguagliare quella di Dio. Ora, è contraddittorio che Dio voglia che questa poltrona sia, senza voler che sia in qualche parte, e senza che mercé la efficacia della sua volontà egli ce la metta, ce la conservi, ce la crei. Non c'è dunque potenza che possa trasportarla dove Dio non la trasporta, né fissarla o fermarla dove Dio non la ferma, se non qualora Dio accomodi la efficacia della propria azione all'azione inefficace delle sue creature. Questo bisogna spiegarti per mettere d'accordo la ragione con la esperienza, e darti la idea del piú grande, del piú fecondo, del più necessario fra tutti i principii: che cioè Dio non comunica la propria potenza alle creature, e non le unisce tra loro, se non perché stabilisce le loro modalità, cause occasionali degli effetti ch'egli stesso produce; cause occasionali, dico, determinanti la efficacia delle sue volontà, in conseguenza delle leggi generali, ch'egli si è prescritte, per imprimere alla sua condotta il carattere de' suoi attributi, e diffondere nell'opera sua la uniformità d'azione necessaria per legarne insieme tutte le parti componenti, e per trarla dalla confusione e dalla irregolarità di una specie di caos, dove gli spiriti non potrebbero mai comprendere nulla... Supponiamo... che Dio voglia che su questo pavimento ci sia un dato corpo, p. es. una palla. Eccola tosto fatta. Non c'è niente di piú mobile che una sfera sur un piano: ma tutte le potenze imaginabili non la potranno smuovere, se Dio non se ne immischia. Infatti, — ancora una

volta, — fin che Dio vorrà creare, o conservare questa palla nel punto A o in un altro punto a piacer tuo, — ed è una necessità ch'egli la metta in qualche parte — nessuna forza potrà farnela uscire... La forza motrice di un corpo non è dunque se non la efficacia della volontà di Dio, che lo conserva successivamente in luoghi diversi. Ciò supposto, pensiamo che questa palla sia mossa, e che lungo la linea del suo movimento ne incontri un'altra ferma: la esperienza c'insegna che quest'altra immancabilmente sarà mossa, e secondo certe proporzioni, osservate sempre esattamente. Ora, non è la prima che muove la seconda. Questo è chiaro, in base al principio. Infatti un corpo non ne può muovere un altro, senza comunicargli [parte] della propria forza motrice. Ora la forza motrice di un corpo mosso non è se non la volontà del Creatore che lo conserva successivamente in luoghi differenti. Non è già una qualità che appartenga a questo corpo. Non c'è niente che gli appartenga, oltre alle sue modalità; e le modalità sono inseparabili dalle sostanze. Dunque i corpi non si possono muovere gli uni gli altri, e il loro incontro o il loro urto è soltanto una causa occasionale della distribuzione del loro movimento...

Dunque Aristo, tu non puoi, da te, muover il braccio, cambiar posto, situazione, positura, fare agli altri uomini né bene né male, introdurre nell'Universo il minimo cambiamento. Eccoti nel mondo senz'alcuna potenza, immobile come una rupe, stupido, per cosí dire, come un ceppo. Sia pure la tua anima unita al tuo corpo tanto strettamente quanto tu voglia, e mediante lui sia legata a quanti ti circondano, quale vantaggio ricaverai da questa unione imaginaria? Come farai a muovere soltanto la punta del dito, a pronunciare soltanto un monosillabo? Ahimé! se Dio non viene in aiuto, non farai che vani sforzi, non formerai che desideri impotenti. Perché — rifletti un poco — lo sai tu semplicemente che cosa bisogna fare per pronunciare il nome del tuo migliore amico, per piegare o drizzare il dito che adoperi di piú? Ma supponiamo pure che tu sappi quello che non tutti sanno, quello di cui anche alcuni scienziati non convengono, che cioé non si può muovere il braccio se non mediante gli spiriti animali, i quali scorrendo attraverso i nervi

nei muscoli, li accorciano, e traggono a loro le ossa alle quali sono attaccati. Supponiamo che tu conosca l'anatomia e il giuoco della tua macchina, cosí esattamente come un orologiaio l'opera propria. Ma ricordati almeno del principio, che non c'è se non il Creatore dei corpi, che possa esserne il motore. Tale principio basta per legare — che dico: per legare! — per annientare tutte le tue pretese facoltà. Giacché, infine, gli spiriti animali sono corpi, per quanto piccoli possano essere: non sono se non ciò che han di piú sottile il sangue e gli umori. Dio solo può dunque muoverli, questi corpicciuoli. Egli solo può e sa farli scorrere dal cervello nei nervi, dai nervi nei muscoli, da un muscolo nel suo antagonista: tutte cose necessarie al movimento delle nostre membra. Dunque, nonostante la unione dell'anima e del corpo, quale ti piacerà imaginarla, eccoti morto e senza movimento: se non piaccia a Dio di mettere d'accordo le sue volontà con le tue, le sue volontà sempre efficaci con i tuoi desideri, sempre impotenti. Ecco, mio caro Aristo, svelato il mistero. Gli è che soltanto a Dio tutte le creature sono unite di una unione immediata. Non dipendono essenzialmente e direttamente che da lui. Essendo tutte ugualmente impotenti, non dipendono reciprocamente le une dalle altre. Si può dire — lo riconosco — che sono unite fra loro, e che anzi dipendono le une dalle altre: ma purché ciò non s'intenda secondo le idee volgari, e si resti d'accordo che ciò non è se non per conseguenza delle volontà immutabili e sempre efficaci del Creatore, per conseguenza delle leggi generali stabilite da Dio, con le quali egli regola il corso ordinario della sua Provvidenza. Dio ha voluto che il mio braccio sia mosso nell'istante che io stesso vorrei. (Suppongo date le condizioni necessarie). La sua volontà è efficace, è immutabile. Ecco donde io traggo la mia potenza e le mie facoltà. Ha voluto che io avessi certi sentimenti, certe emozioni, quando ci fossero nel mio cervello certe tracce, certi scotimenti di spiriti [animali]. Ha voluto, in una parola, e incessantemente vuole, che le modalità dello spirito e del corpo sieno reciproche.

Teotimo. — ... Dio ci tiene uniti fra noi per il corpo, in conseguenza delle leggi delle comunicazioni dei mo-

vimenti. Fa provare [a noi tutti] gli stessi sentimenti in conseguenza delle leggi della unione dell'anima e del corpo. Ma, Aristo, come mai siamo noi cosí fortemente uniti per l'intelletto? Teodoro pronuncia alcune parole a' tuoi orecchi. Non è che aria percossa dagli organi della voce. Dio trasforma, per cosí dire, quest'aria in parole, in diversi suoni. Te li fa sentire, questi diversi suoni, mediante le modalità con cui ti tocca. Ma il senso di queste parole, dove lo prendi? Chi scopre a te e a me le stesse verità che Teodoro contempla? Se l'aria ch'egli caccia fuori parlando, non racchiude i suoni che odi, non conterrà di sicuro le verità che comprendi.

ARISTO. — Ti capisco, Teotimo. Gli è che noi siamo uniti entrambi alla Ragione universale che illumina tutte le intelligenze... Non c'è niente di visibile, niente che possa agire sull'intelletto e svelarsi a lui, se non la sostanza, non soltanto efficace ma intelligibile, della Ragione. Sí, nulla di creato può essere l'immediato oggetto delle nostre cognizioni. Nulla vediamo in questo mondo materiale dove abitano i nostri corpi, se non perché il nostro intelletto si aggira con la sua attenzione in un altro [mondo], contempla la bellezza del mondo archetipo e intelligibile che la Ragione racchiude. Come i nostri corpi vivono sulla terra e si pascono dei diversi frutti da lei prodotti, i nostri spiriti si nutrono delle stesse veritá racchiuse nella sostanza intelligibile e immutabile del Verbo divino. Le parole che Teodoro pronunzia a' miei orecchi, mi avvertono dunque, in conseguenza delle leggi della unione dell'anima e del corpo, di stare attento alle verità ch'egli scopre nella suprema Ragione. Ciò mi volge la mente dalla stessa parte di lui. Vedo quel ch'egli vede, perché guardo dove guarda. E con le parole che replico alle sue, sebbene le une e le altre sieno vuote di senso, converso con lui, e godo con lui di un bene che ci è comune a tutti. Siamo tutti infatti uniti essenzialmente con la Ragione: tanto uniti che senza di lei non possiamo stringere legami di società con alcuno.

[Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort (Paris 1711) — VII].

BIAGIO PASCAL.

[N. a Clermont, m. a Parigi (1623-1662). Autore d'interessanti ricerche e di preziose scoperte matematiche e fisiche, si dedicò alla meditazione sopra l'uomo, i fondamenti della sua grandezza, la ragione della sua miseria, il suo destino. La ragione é impotente a condurre l'uomo alla verità, ed egli non andrebbe oltre il dubbio scettico, se per la porta del cuore non entrassero in lui le verità della fede, nelle quali lo spirito ritrova il suo totale appagamento.

Le « *Lettres provinciales* » sono una polemica contro la teologia, la morale e la politica dei Gesuiti: furono pubblicate pseudonime nel 1656. Le « *Pensées* » sono i frammenti di una grande opera apologetica, che la malferma salute e la morte precoce impedirono di compiere.

Edizioni delle opere: a cura di LÉON BRUNSCHVICG (ed. unico delle *Pensées,* che son comprese negli ultimi 3 voll.), PIERRE BOUTROUX e FÉLIX GAZIER, Parigi, 1908-21, in 14 voll. (collez. « Les grands écrivains de la France »). Nelle segg. versioni ho anche tenuto presente il testo delle *Pensées et Opuscules,* ed. BRUNSCHVICG (collez. Hachette dei « Classiques français »), 9ª ed., 1920.

Trad. ital. moderne: le *Pensées* da vari, e ultimamente da L. DE ANNA, Firenze 1925: il *Discours sur les passions de l'amour* da U. BERNASCONI insieme con le *Pensées* (Milano, 1914), da L. F. BENEDETTO, Foligno 1923 (importanti « Premesse biografiche », ricco commento e testo critico), ecc.

Studi critici: SAINTE-BEUVE, *Port-Royal;* BERTRAND, *B. Pascal,* 1891; MICHAUT, *Les époques de la pensée de P.,* 2ª ed., 1902; STROWSKI, *P. et son temps,* 3 voll., 3ª ed., 1912; BOUTROUX, *Pascal,* 5ª ed., 1912; GIRAUD, *Pascal: l'homme, l'oeuvre, l'influence,* nuova ed., 1923; BLONDEL, BRUNSCHVICG, CHEVALIER, HÖFFDING e altri: vari scritti nel fascicolo (Aprile-Giugno 1923) della *Revue de Métaphysique et de Morale,* commemorativo del 3º centenario dalla nascita del P.; CHEVALIER, *Pascal,* 12ª ed, 1925; BUONAIUTI, *Pascal,* 1927; ARCARI, id. id.; F. GENTILE, id. id.].

L'uomo e l'infinito.

... Vi sono proprietà comuni a tutte le cose, e la conoscenza delle quali apre la mente alle più grandi maraviglie della natura.

La principale comprende le due infinità che si ritrovano in tutte: una di grandezza, l'altra di piccolezza...

... Dato qualsiasi movimento, o numero, o spazio, o tempo, ce n'è sempre uno piú grande e uno minore: di modo che tutti restano librati fra il niente e l'infinito, essendo sempre infinitamente lontani da questi estremi...

Ecco l'ammirabile rapporto che la natura ha posto fra queste cose, e le due meravigliose infinità che ha proposte agli uomini, non da concepire, ma da ammirare...

... Coloro che vedranno chiaramente queste verità, potranno ammirare la grandezza e la potenza della natura in questa doppia infinità che ci circonda da tutte le parti, e imparare mercé questa considerazione maravigliosa a conoscere se medesimi, a vedere se medesimi situati fra una infinità e un niente di estensione, fra una infinità e un niente di numero, fra una infinità e un niente di movimento, fra una infinità e un niente di tempo. In base a ciò si può imparare a stimarsi al giusto prezzo, e fare riflessioni che valgon meglio di tutto il resto della geometria stessa.

(De l'esprit géométrique [1658-9 ?]. — I. Fragment).

Contempli dunque l'uomo la natura intiera nella sua alta e piena maestà, allontani lo sguardo dagli oggetti vili che lo circondano. Guardi quella sfavillante luce messa come lampada eterna a rischiarare l'universo. La terra gli sembri un punto, in confronto del vasto giro che quell'astro descrive. E stupisca al pensiero che quel giro stesso, per quanto vasto, è solo una tenuissima traccia, in confronto di quello che compiono gli astri roteanti nel firmamento. Ma se quello è il limite estremo del no-

stro sguardo, la fantasia vada oltre: si stancherà piú presto lei di concepire che la natura di largire. Tutto questo mondo visibile è appena un tratto impercettibile nell'ampio seno della natura. Nessuna idea vi si avvicina. Abbiamo un bel gonfiare le nostre concezioni, al di là degli spazi imaginabili: non generiamo che atomi, al paragone con la realtà delle cose. È una sfera infinita, che ha il centro dappertutto, la circonferenza in nessuna parte. Che, infine, in questo pensiero la nostra imaginazione si perda, è il piú grande carattere sensibile della onnipotenza di Dio.

Ritornato a se stesso, consideri l'uomo quel ch'egli è, al paragone con quel che è: si guardi come smarrito in questo cantuccio appartato della natura; e da questa piccola cella dove si trova allogato, voglio dire l'universo, impari a stimare al loro giusto prezzo la terra, i regni, le città e se medesimo . . .

Poiché, infine, che cos'è l'uomo nella natura? Un niente in confronto dell'infinito, un tutto in confronto del niente: un punto mediano fra niente e tutto. Infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, la fine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente celati in un impenetrabile segreto; ugualmente incapace di vedere il niente dond'egli è tratto e l'infinito dov'è inghiottito.

Che cosa farà dunque, se non scorgere qualche apparenza di ciò che sta in mezzo fra le cose, eternamente disperando di conoscere cosí il loro principio come la loro fine? Tutte le cose sono uscite dal nulla e portate sino all'infinito. Chi seguirà questi stupefacenti trapassi? L'autore di queste maraviglie le intende; nessun altro può intenderle . . .

Rendiamoci dunque consapevoli dei nostri limiti: noi siamo qualche cosa e non siamo tutto. Quel tanto di essere che abbiamo, ci sottrae la conoscenza dei primi principii, che nascono dal niente, e quel poco di essere che abbiamo, ci cela la vista dell'infinito.

La nostra intelligenza occupa nell'ordine delle cose intelligibili lo stesso posto che il nostro corpo nella estensione della natura.

Limitati come noi siamo sotto ogni nostro aspetto,

questo stato che occupa il mezzo tra due estremi si ritrova in tutte le nostre potenze . . .

Ecco il nostro stato vero: quello che ci rende incapaci di sapere certamente e d'ignorare assolutamente. Ondeggiamo in un vasto tratto intermedio, sempre incerti e fluttuanti, spinti da un capo verso l'altro. Qualunque termine dove pensassimo attaccarci e afforzarci, tentenna e ci lascia; e se lo seguiamo, sfugge alle nostre prese, sguscia e fugge di una fuga eterna. Nulla si ferma per noi. È lo stato che ci è naturale, eppure il piú contrario alla nostra inclinazione: ardiamo del desiderio di trovare una posa stabile e un'ultima base costante, per edificarvi una torre che si elevi all'infinito; ma ogni nostro fondamento si scuote, e la terra si apre fino agli abissi.

(Pensées, 72).

Grandezza dell'uomo.

La grandezza dell'uomo è grande in ciò, ch'egli si riconosce infelice. Un albero non si riconosce infelice.

Riconoscersi infelice è dunque essere infelice: ma riconoscere che si è infelice, è essere grande.

Tutte quelle miserie provano esse stesse la sua grandezza. Sono miserie di gran signore, miserie di re spodestato.

L'uomo non è che un giunco, il piú debole della natura; ma è un giunco pensante. Per schiacciarlo non è necessario che si armi l'universo intiero. Un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quando l'universo lo schiacciasse, l'uomo ancora sarebbe piú nobile di ciò che l'uccide, perché egli sa di morire; e della superiorità che l'universo ha su di lui, l'universo non ne sa nulla.

Tutta la nostra degnità consiste dunque nel pensiero. È di ciò che ci dobbiamo far forti, non dello spazio e

del tempo, che noi non sapremmo riempire. Lavoriamo dunque a pensar bene: ecco il principio della morale.

(*ib*, 397, 398, 347).

Pirronismo e dommatismo.

I principali argomenti dei pirroniani — lascio da parte i minori — sono: che, all'infuori dalla fede e dalla rivelazione, non abbiamo alcuna certezza della verità di questi principii, se non in ciò, che li sentiamo naturalmente in noi. Ora, questo sentimento naturale non è una prova convincente della loro verità, perché, non essendovi certezza — all'infuori dalla fede — se l'uomo sia [stato] creato da un Dio buono, da un cattivo démone, o a caso, è dubbio se quei principii ci sieno [stati] dati o veri, o falsi, o incerti, — a seconda della nostra origine. Inoltre: che nessuno ha, all'infuori dalla fede, sicurezza se vegli o se dorma, visto che durante il sonno si crede, cosí fermamente come ci accade, di essere desti; si crede di vedere gli spazi, le figure, i movimenti; si sente scorrere il tempo, lo si misura; e infine si agisce del pari che da svegliati; di modo che, metà della nostra vita passandosi in sonno, per nostra propria confessione, senza che noi in tale stato abbiamo, checché ci sembri, alcuna idea del vero, tutt'i nostri sentimenti essendo allora illusioni, chi sa se quell'altra metà della nostra vita, nella quale pensiamo di vegliare, non è un altro sonno un poco differente dal primo, e dal quale ci destiamo allorché pensiamo di dormire? . . .

Ecco gli argomenti principali da una parte e dall'altra.

Lascio da parte i minori, come i discorsi che fanno i pirroniani contro le impressioni dell'abitudine, della educazione, dei costumi del paese, e le altre cose simili che, sebbene trascinino la massima parte degli uomini ordinari, i quali non dommatizzano se non sopra questi vani fondamenti, sono rovesciate dal minimo soffio dei pirroniani. Non si ha che da vedere i loro libri, se non

se n'è abbastanza persuasi: ci si renderà persuasi ben presto, e forse troppo.

Mi fermo all'unico argomento, ch'è il forte dei dommatici, cioè che, a parlare in buona fede e sinceramente, non si può dubitare dei principii naturali. Al che i pirroniani oppongono in una parola la incertezza della nostra origine, la quale include quella della nostra natura; a questa obiezione i dommatici sono ancora qui che rispondono, dacché il mondo dura.

Ecco aperta fra gli uomini la guerra, dove bisogna che ciascuno prenda partito, e necessariamente si schieri dalla parte o del dommatismo o del pirronismo. Perocché, chi penserà di rimanere neutrale sarà pirroniano per eccellenza; questa neutralità è la essenza della cabala: chi non è contro di loro è eminentemente per loro . . . Quanto ad essi, non sono [*intendi*: parteggiano] nemmeno per se medesimi; sono neutri, indifferenti, sospesi di fronte a tutto, senza eccettuare se stessi.

Che cosa farà dunque l'uomo in questo stato? Dubiterà di tutto? dubiterà se è desto, se lo si pizzica, se lo si scotta? dubiterà di dubitare? dubiterà di esistere? Non si può giungere a tanto; e dò per incontestato che non c'è stato mai un perfetto effettivo pirroniano. La ragione impotente è sostenuta dalla natura, che le impedisce di spingere fino a tal punto la sua stravaganza.

Dirà dunque, al contrario, di possedere con certezza la verità, lui che, per poco che lo si metta al muro, non può esibire alcun titolo che provi un tale possesso, ed è costretto a smetterla con tali pretese?

Quale chimera è dunque l'uomo? Quale novità, qual mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizione, qual prodigio! Giudice di tutte le cose, imbecille lombrico; depositario del vero, cloaca d'inquietudine e di errore; gloria e rifiuto dell'universo.

Chi dipanerà questo imbroglio? La natura confonde i pirroniani, e la ragione confonde i dommatici. Che cosa diventerete dunque, o uomini che cercate con la vostra ragione naturale qual è la vera vostra condizione? Non potete fuggire una di queste sette, né perseverare in alcuna.

Impara dunque a conoscere, superbo, qual paradosso

tu sei a te medesimo. Umiliati, ragione impotente; taci, natura imbecille: apprendete che l'uomo oltrepassa infinitamente l'uomo, e intendete dal vostro padrone la vostra condizione verace che voi ignorate. Ascoltate Iddio.

Poiché infine, se l'uomo non fosse mai stato corrotto, godrebbe securo, nella sua innocenza, e la verità e la felicità; e se l'uomo non fosse mai stato se non corrotto, non avrebbe alcuna idea nè della verità né della beatitudine. Ma noi, infelici come siamo, piú infelici ancora, anzi, che se nella nostra condizione non ci fosse punta grandezza, abbiamo una idea della felicità, e non possiamo arrivarci; sentiamo una imagine della verità, e non possediamo che la menzogna; incapaci di assolutamente ignorare e di sapere con certezza, — tanto è manifesto che siamo stati in un grado di perfezione, dal quale siamo disgraziatamente caduti!

Cosa stupefacente, tuttavia, che il mistero piú lontano dalla nostra conoscenza, che è il mistero della trasmissione del peccato, sia una cosa, senza la quale non possiamo aver alcuna conoscenza di noi medesimi! Perché è fuor di dubbio che non c'è nulla che urti la nostra ragione, piú che dire che il peccato del primo uomo abbia reso colpevoli coloro che, essendo cosí lontani da quella sorgente, sembrano incapaci di parteciparvi. Questa derivazione non ci sembra solamente impossibile, ci sembra anche assai ingiusta; e infatti, che cosa c'è di piú contrario alle regole della nostra misera giustizia che condannare in eterno un fanciullo incapace di volontà, per un delitto già commesso sei mila anni prima ch'egli fosse [venuto] in essere — tanto poca è la parte ch'egli sembra averci avuta? Certamente, nulla ci urta piú rudemente di questa dottrina; eppure, senza quel mistero, ch'è il piú incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi medesimi. Il nodo della nostra condizione ritrae le sue pieghe e i suoi avvolgimenti da questo abisso: di modo che è piú inconcepibile l'uomo senza questo mistero di quel che questo mistero non sia inconcepibile all'uomo.

(*ib.*, 434).

Dio e le prove della sua esistenza.

Le prove metafisiche di Dio sono cosí lontane dal ragionamento degli uomini, e cosí avviluppate, che colpiscono poco; e quand'anche ciò servisse ad alcuni, servirebbe soltanto nell'istante che vedono questa dimostrazione; ma un'ora dopo temono di essersi ingannati...

...E però non imprenderò a provare qui con ragioni naturali, o la esistenza di Dio, o la Trinità, o la immortalità dell'anima, nè alcuna delle cose di tal natura; non solamente perché non mi sentirei cosí forte da trovare nella natura di che convincere degli atei induriti, ma anche perché, senza Gesú Cristo, questa conoscenza è inutile e sterile. Quando un uomo fosse persuaso che le proporzioni dei numeri sono verità immateriali, eterne, e dipendenti da una prima verità nella quale sussistono, e che si chiama Dio, io non lo troverei molto progredito per la sua salvezza.

Il Dio dei Cristiani non consiste in un Dio, semplicemente autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi; questa è la parte dei pagani e degli epicurei. Non consiste soltanto in un Dio che esercita la sua provvidenza sopra la vita e i beni degli uomini, per dare una serie felice di anni a coloro che lo adorano; questa è la porzione degli Ebrei. Ma il Dio di Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei Cristiani, è un Dio di amore e di consolazione, è un Dio che riempie l'anima e il cuore di coloro ch'egli possiede, è un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria e la infinita misericordia sua, che si unisce al fondo dell'anima loro, che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore, che li rende incapaci d'altro fine che se stesso.

Tutti coloro che cercano Dio fuori da Gesú Cristo, e che si fermano alla natura, o non trovano alcuna luce che li sodisfaccia, o pervengono a formarsi un mezzo di conoscere Dio e di servirlo, senza mediatore, e per questa via cadono o nell'ateismo o nel deismo, che son due cose che la religione cristiana aborre quasi ugualmente...

Il Dio dei Cristiani è un Dio che fa sentire all'anima ch'egli è l'unico suo bene; che tutto il suo riposo è in lui, che essa non avrà gioia se non nell'amarlo; e che le fa in pari tempo aborrire gli ostacoli che la ritengono, e le impediscono di amare Dio con tutte le sue forze. L'amore di sé e la concupiscenza, che la arrestano. gli sono insopportabili. Questo Dio le fa sentire ch'essa ha questo fondo di amor di sé che la perde, e ch'egli solo può guarirla.

La conoscenza di Dio senza quella della propria miseria genera l'orgoglio. La conoscenza della propria miseria senza quella di Dio genera la disperazione. La conoscenza di Gesú Cristo forma lo stato mediano, perché vi troviamo e Dio e la nostra miseria.

... Io ammiro con quale ardire costoro imprendono a parlare di Dio. Rivolgendo i loro discorsi agli empi, il primo loro capitolo tende a provare la Divinità con le opere della natura. Non mi maraviglierei della loro impresa, se rivolgessero i loro discorsi ai fedeli, perché è certo che coloro che han viva la fede nel cuore vedono incontanente che tutto ciò che è, altro non è che l'opera del Dio ch'essi adorano. Ma per coloro nei quali questa luce s'è spenta, e nei quali ci si propone di farla rivivere, persone destituite di fede e di grazia, le quali, cercando con tutto il loro lume tutto quel che vedono nella natura, che possa condurli a questa conoscenza, non trovano se non oscurità e tenebre; — dire a costoro che non hanno che da vedere la minima delle cose che li circondano, e che vedranno Dio allo scoperto, e dar loro, per tutta prova di questo grande e importante soggetto, il corso della luna e dei pianeti, e pretendere di avere con un tale discorso, compiuto la propria dimostrazione, — è dar loro materia di credere che le prove della nostra religione sono ben deboli; e la ragione e la esperienza mi fanno vedere che nulla è meglio appropriato a farne nascere in loro il disprezzo ...

Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce; questo si sa in mille cose. Dico che il cuore ama natural-

mente l'essere universale, e naturalmente se stesso, secondo che si dà a uno o all'altro; e s'indurisce contro uno o l'altro, a propria scelta. Tu hai rigettato uno e conservato l'altro: è forse la ragione che ti fa amare te stesso?

Non la ragione, ma il cuore sente Dio: ecco che cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione.

(*ib.*, 543, 556, 544, 527, 242, 277, 278).

I tre ordini.

La distanza infinita dai corpi agli spiriti affigura la distanza infinitamente piú infinita dagli spiriti alla carità, perchè questa è soprannaturale.

Tutto il fulgore delle ricchezze non brilla per le persone che sono assorte nelle ricerche dell'ingegno.

La grandezza della gente d'ingegno è invisibile ai re, ai ricchi, ai capitani, a tutti questi grandi di carne.

La grandezza della sapienza, che non è in nessun luogo se non in Dio, è invisibile ai carnali e alla gente d'ingegno. Sono tre ordini differenti per genere...

Tutt'i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi regni, non valgono il minimo degli spiriti; perché lo spirito conosce tutto ciò, e se stesso; e i corpi, niente.

Tutt'i corpi insieme, e tutti gli spiriti insieme, e tutti i loro prodotti, non valgono il minimo movimento di carità. Questo è di un ordine infinitamente piú elevato.

Da tutt'i corpi insieme, non si potrebbe far uscire un piccolo pensiero: ciò è impossibile, e di unaltro ordine. Da tutt'i corpi e spiriti, non se ne potrebbe cavare un movimento di vera carità, ciò è impossibile, e di un altro ordine, soprannaturale...

(*ib.*, 793).

Veritas filia temporis.

... L'uomo ... è prodotto solamente per l'infinito. È nell'ignoranza, nella prima età della sua vita; ma senza posa s'istruisce nel suo progredire: trae vantaggio infatti non soltanto dalla sua propria esperienza, ma anche da quella de' suoi predecessori, giacché serba sempre nella memoria le cognizioni che si è una volta acquistate, e quelle degli antichi gli sono presenti sempre nei libri che ne hanno lasciati. E come conserva queste cognizioni, può anche facilmente aumentarle; di modo che gli uomini sono oggi in qualche maniera nella stessa condizione in cui si troverebbero quegli antichi filosofi, se potessero essere invecchiati fino ad ora, aggiungendo alle conoscenze che avevano, quelle che i loro studi avrebbero loro potuto procacciare con il favore di tanti secoli. Da ciò deriva che, per una particolare prerogativa, ciascuno degli uomini non soltanto procede di giorno in giorno nelle scienze, ma che gli uomini tutti insieme vi fanno un continuo progresso di mano in mano che l'universo invecchia, perché nella successione degli uomini avviene la stessa cosa che nelle diverse età di un individuo. Di modo che tutta la serie degli uomini, durante il corso di tanti secoli, dev'essere considerata come uno stesso uomo che sussiste sempre e che continuamente impara: donde si vede con quanta ingiustizia rispettiamo l'antichità ne' suoi filosofi; perché, come la vecchiezza è la età piú lontana dalla infanzia, chi non vede che in quest'uomo universale la vecchiezza dev'essere cercata non nei tempi vicini alla sua nascita, ma in quelli che ne sono piú lontani? Quelli che chiamiamo antichi, erano veramente nuovi in tutte le cose, e formavano la infanzia degli uomini, propriamente; e siccome alle loro cognizioni noi abbiamo aggiunto la esperienza dei secoli che li hanno seguiti, quell'antichità che veneriamo negli altri è in noi che la si può trovare.

(Fragment de Préface sur le Traité du Vide [1647 ?]).

PIETRO BAYLE.

[N. al Carla (Cantal), m. a Rotterdam (1647-1706), calvinista: poligrafo e polemista infaticabile. Empirico e scettico, aprì la via all'illuminismo, anche con le generose battaglie sostenute a favore della tolleranza. La ragione è inconciliabile con i dogmi, ai quali egli tributò appunto per questo l'assenso della fede; è incapace di conseguir la certezza: è la fonte della moralità, e questa pertanto è (come la scienza e la politica) indipendente dalla religione.

Opere principali: *Pensées diverses*, écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680 (1683); *Addition aux* (1694) e *Continuation des* (1704) *Pensées diverses; Commentaire philosophique sur ces paroles de J.-C.:* Contrains-les d'entrer; *où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte...* (1686-7); *Supplément du Comm. phil., où entre autres choses on achève de ruiner la seule échappatoire qui restait aux adversaires, en démontrant le droit égal des hérétiques pour persécuter à celui des orthodoxes...* (1688); piú importante di tutti, il *Dictionnaire historique et critique* (1697).

Studi critici: FEUERBACH, *P. Bayle*, 1838; DELVOLVÉ, *Religion, critique et philosophie positive chez P. B.*, 1906].

Intorno al manicheismo.

Perché si veda come sarebbe difficile confutare questo falso sistema, e da ciò si conchiuda che per ruinarlo bisogna ricorrere ai lumi della rivelazione, imaginiamo qui una disputa fra Melisso e Zoroastro: entrambi pagani, e grandi filosofi. Melisso, che riconosceva un principio unico, direbbe in primo luogo che il suo sistema si accorda ammirabilmente con le idee dell'ordine; l'essere necessario non è limitato: è dunque infinito e onnipotente; è dunque unico; e sarebbe cosa mostruosa e contradditoria, che non avesse bontà, e avesse il massimo di tutt'i vizi, cioè una essenziale malizia. — Ti confesso — risponderebbe Zoroastro — che le tue idee sono bene connesse,

e sono ben disposto a confessarti che per questo riguardo le tue ipotesi sono superiori alle mie: rinuncio a una obiezione della quale mi potrei avvantaggiare, e la quale consisterebbe nel dire che, dovendo l'infinito comprendere quante realtà esistono, ed essendo la malizia un essere reale non meno che la bontà, l'universo richiede che ci sieno esseri malvagi ed esseri buoni; e che, non potendo la sovrana bontà e la sovrana malizia sussistere in un solo soggetto, son dovuti necessariamente esserci nella natura delle cose un essere essenzialmente buono, e un altro essere essenzialmente malvagio; rinunzio, dico, a questa obiezione, ti concedo il vantaggio di essere piú di me conforme alle nozioni dell'ordine; ma spiegami un po' con la tua ipotesi, donde venga che l'uomo è cattivo, e tanto soggetto al dolore e all'afflizione. Ti sfido a trovare ne' tuoi principii la ragione di questo fenomeno, come la trovo io ne' miei... Se l'uomo è opera di un solo principio supremamente buono, supremamente santo, supremamente possente, può egli essere esposto alle malattie, al freddo, al caldo, alla fame, alla sete, al dolore, all'afflizione? Può aver tante cattive inclinazioni? Può commettere tanti delitti? la santità suprema può produrre una creatura criminale? La suprema bontà può produrre una creatura infelice? La suprema potenza, congiunta a una infinita bontà, non colmerà l'opera propria di beni, e non allontanerà tutto ciò che potrebbe offenderla o affliggerla? — Se Melisso consulta le nozioni dell'ordine, risponderà che l'uomo non era cattivo, quando Dio lo ha fatto. Dirà che da Dio l'uomo ricevette uno stato felice; ma che, non avendo seguito i lumi della coscienza, i quali, secondo la intenzione del suo autore, dovevano condurlo per il cammino della virtú, è diventato cattivo, e ha meritato che Dio, supremamente giusto del pari che supremamente buono, gli facesse sentire gli effetti della sua collera. Non dunque Dio è la causa del male morale; ma è la causa del male fisico, cioè della punizione del male morale: punizione che, ben lungi da essere incompatibile con il principio supremamente buono, emana necessariamente da uno de' suoi attributi, voglio dire dalla sua giustizia, che gli è essenziale non meno della sua bontà. Bella e solida, in fondo, è questa risposta, la piú ragionevole che Melisso possa dare; ma può essere combattuta con ragioni che hanno alcunché di piú specioso e di piú abbagliante: Zoroastro, infatti, non mancherebbe di far presente, che se l'uomo fosse opera di un principio infinitamente buono e santo, non soltanto sarebbe stato creato senz'alcun male attuale, ma anche senz'alcuna inclinazione al male; poiché tale inclinazione è un difetto, che per propria causa non può avere un siffatto principio. Altro dunque non rimane da dire, se non che l'uomo, uscendo dalle

mani del suo creatore, aveva solamente la forza di determinarsi da se medesimo al male, e che, essendovisi determinato, è egli solo la causa del delitto che ha commesso, e del male morale che si è introdotto nell'universo. Ma, 1° non abbiamo alcuna idea distinta, tale da poterci far comprendere come un essere, non esistente per se stesso, per se stesso tuttavia agisca. Zoroastro dirà dunque che il libero arbitrio largito all'uomo non è capace di darsi una determinazione attuale, perchè esiste incessantemente e totalmente grazie all'azione di Dio. 2° Farà poi questa domanda: È stato preveduto da Dio che l'uomo avrebbe fatto cattivo uso del suo libero arbitrio? Se si risponde di sì, egli replicherà non sembrare possibile che cosa alcuna preveda ciò che dipende unicamente da una causa indeterminata. Ma sono anche disposto a concedervi — soggiungerà — che Dio abbia preveduto il peccato della propria creatura, e ne concludo che le avrebbe impedito di peccare; non essendo compatibile con le idee dell'ordine che una causa infinitamente buona e santa, la quale può impedire l'introdursi del male morale, non lo impedisca, e piú che mai quando, permettendolo, si vedrà obbligata a opprimere di punizioni la sua propria opera. Se Dio non ha preveduto la caduta dell'uomo, per lo meno l'ha giudicata possibile: poiché dunque, nel caso che si fosse verificata, egli si sarebbe visto obbligato a rinunziare alla sua paterna bontà, per rendere infelicissimi i suoi figliuoli, esercitando sopra di loro la sua qualità di giudice severo, egli, come ha determinato l'uomo al bene fisico, cosí lo avrebbe anche determinato al bene morale: non avrebbe lasciato nell'anima dell'uomo forza alcuna per volgersi al peccato, piú che non glien'abbia lasciato alcuna per volgersi alla infelicità, in quanto infelicità. Ecco a quali conchiusioni ci conducono le idee chiare e distinte dell'ordine, quando seguiamo a passo a passo quel che un principio infinitamente buono deve fare. Se infatti una bontà limitata, come quella dei padri, esige necessariamente ch'essi prevengano quant'è loro possibile, il malo uso che i loro figliuoli potrebbero fare dei beni ch'essi stessi a costoro largiscono, a maggior ragione una bontà infinita e onnipossente preverrà i tristi effetti dei propri doni. Anziché dare il libero arbitrio, determinerà le proprie creature al bene; o, se darà loro il libero arbitrio, veglierà sempre efficacemente per impedire ch'esse commettan peccato. Credo bene che Melisso non resterebbe interdetto; ma ogni sua possibile risposta sarebbe immediatamente confutata con ragioni non meno plausibili delle sue, e cosí la disputa non arriverebbe mai alla fine.

Se ricorresse alla via della ritorsione, metterebbe Zoroastro in serio imbarazzo; ma concedendogli per una volta tanto il suo duplice principio, gli lascerebbe amplissima strada per giun-

gere a scioglier il nodo della origine del male. Zoroastro risalirebbe al tempo del caos: è, rispetto a' suoi due principii, uno stato molto simile a quello che T. Hobbes chiama stato di natura, e che egli suppone aver preceduto la costituzione delle società. In tale stato di natura, l'uomo era lupo all'uomo, tutto era del primo occupante: nessuno era padrone di nulla, se non qualora fosse il piú forte. Per uscire da un tale abisso, ciascuno convenne di recedere da' suoi diritti sopra tutte le cose, affinché gli si cedesse la proprietà di qualche cosa: si fecero transazioni; la guerra cessò. I due principii, stanchi del caos, nel quale ciascuno confondeva e sconvolgeva quel che l'altro voleva fare, convennero di mettersi d'accordo: ciascuno cedette qualche cosa; ciascuno partecipò alla produzione dell'uomo, e alle leggi della unione dell'anima. Il principio buono ottenne quelle che procurano all'uomo mille piaceri, e consentí a quelle ch'espongono l'uomo a mille dolori; e se consentí che nel genere umano il bene morale fosse infinitamente minore del male morale, si rifece su qualche altra specie di creature, nelle quali il vizio sarebbe in pari misura, minore della virtú. Se in questa vita parecchi uomini hanno piú miserie che felicità, si compensa la differenza sotto una diversa condizione: quel che non hanno sotto la forma umana, lo ritrovano sotto un'altra forma. Mercé tale accordo, il caos si schiarì; il caos, dico, principio passivo, ch'era il campo di battaglia dei due principii attivi . . . Ecco quel che Zoroastro potrebbe metter in campo, ascrivendo a proprio vanto di non attribuire al principio buono, di aver prodotto con piena spontaneità un'opera che doveva riuscire cosí trista e infelice; bensí [di averla prodotta] soltanto dopo aver fatta la prova di non poter fare meglio, né meglio opporsi agli orribili disegni del principio cattivo. Per rendere la sua ipotesi meno urtante, poteva negare che ci sia stata fra que' due principii una lunga guerra, ed eliminare tutti quei combattimenti, e quei prigionieri dei quali hanno parlato i Manichei. Tutto può ridursi alla conoscenza sicura che i due principii avrebbero avuta – che, cioè, uno non avrebbe potuto mai ottenere dall'altro se non queste e queste condizioni. L'accordo si sarebbe potuto fare eternamente sopra questa base.

A questo filosofo potrebbero obbiettarsi mille gravi difficoltà; ma giacché troverebbe [sempre] come rispondere, e dopo tutto domanderebbe che gli si fornisse dunque una ipotesi migliore, pretendendo egli di avere solidamente confutato quella di Melisso, non lo si ricondurrebbe mai a coglier il segno della verità. La ragione umana è troppo debole per questo; è un principio di distruzione, e non di edificazione: non è adatta che a formar dubbi, e a girarsi a destra e a sinistra per per-

petuare una disputa; e non credo d'ingannarmi, dicendo della rivelazione naturale, cioè dei lumi della ragione, quel che i teologi dicono della economia mosaica. Dicono che questa poteva valere solamente a far conoscere all'uomo la propria impotenza, e la necessità di un redentore e di una legge misericordiosa. Era un pedagogo (son espressioni loro) per condurci a Gesú Cristo. Diciamo press'a poco lo stesso della ragione: vale soltanto a far conoscere all'uomo le proprie tenebre e la propria impotenza, e la necessità di un'altra rivelazione. È quella della Scrittura. Là troviamo di che confutare invincibilmente la ipotesi de' due principii e tutte le obiezioni di Zoroastro. Là troviamo la unità di Dio, e le infinite sue perfezioni; la caduta del primo uomo, e quel che seguí. Ci si venga a dire con un grande apparato di ragionamenti, non esser possibile che il male morale s'introduca nel mondo per opera di un principe buono e santo: risponderemo che le cose tuttavia sono andate cosí, e però che ciò è possibilissimo. Nulla è piú insensato che portare ragionamenti contro fatti: l'assioma, *ab actu ad potentiam valet consequentia,* è chiaro come la proposizione che due via due fa quattro. Di quanto ho osservato testé, i manichei se n'accorsero: e perciò rigettarono il Vecchio Testamento; ma quel che della Scrittura essi ritennero, forniva agli ortodossi armi abbastanza valide... Orbene, poiché le soluzioni migliori ci sono fornite dalla Scrittura, non ho avuto torto di dire che su questo argomento un filosofo pagano sarebbe [un avversario] difficile da vincere.

(Dictionnaire historique et critique [ed. 1820], art. *Manichéens,* Remarque D).

CAPITOLO III.

TOMMASO HOBBES.

[N. a Malmesbury, m. a Hardwick Hall (1588-1679). La sua filosofia è naturalistica, caratterizzata da un rigoroso materialismo e meccanicismo; professò in logica il nominalismo, in psicologia il sensismo e il determinismo, in morale l'egoismo. L'istinto di conservazione spinge gli uomini a uscire dallo stato di natura (*bellum omnium contra omnes*) per associarsi,

e organizzarsi nello Stato, assoggettandosi alla sua assoluta autorità.

Opere principali: *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640); *Elementorum philosophiae sectio prima de Corpore* (1655); *secunda de Homine* (1658): *tertia de Cive* (1642); *Leviathan: or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil* (1651).

Ediz. delle opere latine (5 voll.) e inglesi (11 voll.), a cura di GUGLIELMO MOLESWORTH, Londra, 1839-45: l'ultimo vol. contiene l'indice e tavole geometriche. Degli *Elements of Law*, ed. Tönnies, Londra 1888 (recentemente ristampata).

Trad. ital. moderne e integrali: M. VINCIGUERRA, del *Leviathan*, Bari 1912.

Studi critici: CESCA, *Il fenomenismo del Hobbes*, 1891; G. C. ROBERTSON, *Hobbes*, nuova ed. 1901; TARANTINO, *Saggio sulle idee mor. e pol. di T. H.*, 1900; LYON, *La philosophie de H.*, 1903; MONDOLFO, *La morale di T. H.*, 1903; TOENNIES, *Hobbes, Leben und Lehre*, nuova ed. 1925; ADOLFO LEVI, *La filosofia di T. H.*, 1929].

Concetto della filosofia.

Il soggetto della filosofia, cioè la materia della quale essa tratta, è ogni corpo di cui può concepirsi [*intendi*: con un atto della ragione] come venga generato, e di cui, prendendo a considerarlo da un dato punto di vista, può istituirsi confronto [con altri corpi]. Ovverossia tutte le cose, nelle quali hanno luogo composizione e risoluzione; che è quanto dire ogni corpo che noi possiamo intendere sia generato o abbia qualche proprietà.

E ciò si deduce dalla definizione stessa della filosofia, che ha per ufficio d'investigare o le proprietà dalla generazione, o la generazione dalle proprietà; dove dunque non si dà alcuna generazione o alcuna proprietà, ivi neanche s'intende che vi sia filosofia.

[Però restano escluse dalla filosofia la Teologia, la dottrina degli angeli, e quant'altre scienze non sono fondate sopra la ragione: così, da un lato, la storia — naturale e politica — che é fondata sopra la esperienza o la testimonianza; dall'altro lato le scienze che si fondano sopra la rivelazione divina, o sopra l'autorità della Chiesa, o che in ogni modo, come

p. es. l'astrologia, non hanno sufficiente fondamento di certezza razionale].

Due sono le parti principali della filosofia; infatti a chi indaga il generarsi e le proprietà dei corpi, si presentano due, per così dire, sommi generi dei corpi, quanto mai distinti uno dall'altro; il primo, essendo stato messo insieme dalla natura delle cose, si chiama *naturale*; l'altro, essendo stato costituito dalla volontà umana per mezzo delle convenzioni e dei patti fra gli uomini, denominasi *Stato* [*civitas*]. Di qua dunque, in primo luogo, hanno origine due parti della filosofia, la *naturale* e la *civile*. Ma poi, essendo necessario, per la conoscenza delle proprietà dello Stato, che prima si conoscano le disposizioni, le passioni, i costumi degli uomini, la filosofia civile suol essere suddivisa a sua volta in due parti, delle quali chiamasi *etica* quella che tratta delle disposizioni e dei costumi, *politica* o semplicemente [filosofia] *civile* l'altra, che prende conoscenza dei doveri dei cittadini.

Diremo dunque... in primo luogo dei *corpi naturali*; in secondo luogo, delle *disposizioni e costumi dell'uomo*; in terzo luogo, dei *doveri dei cittadini*.

(Elementorum Philosophiae Sectio Prima de Corpore, cap. I, art. 8-9).

Movimento e sensazione.

[Dopo avere dimostrato che la causa di un movimento dev'essere il movimento di un corpo contiguo, e che azioni uguali in condizioni simili debbono dare, in tempi diversi, effetti uguali, onde la diversità degli effetti deve dipendere da diversità delle cause, lo H. continua]:

Ciò posto, è necessario che modificazione altro non sia se non movimento delle parti del corpo modificato. In primo luogo, infatti, noi diciamo modificarsi esclusivamente ciò che appare ai nostri sensi altrimente che come da prima è apparso. In secondo luogo, siffatte apparenze sono ambedue effetti prodotti nel [soggetto] sen-

ziente; se pertanto [tali effetti] sono differenti, per una precedente considerazione risulta necessario che: — o una parte dell'agente, da prima in quiete, ora si muova, e però in tale movimento [appunto] consiste la modificazione; — o una parte già da prima in moto, ora si muova in altra maniera, e cosí ancora la modificazione consiste nel nuovo movimento; — oppure una parte già da prima in moto, stia ora in quiete, il che, come piú sopra abbiamo dimostrato, non può avvenire se non per mezzo di movimento, e cosí, ancora una volta, la modificazione è movimento; — o infine uno o l'altro di questi fatti avviene invece al paziente o a una sua parte, — e cosí, in ogni modo, la modificazione consisterà in un movimento delle parti o di quel corpo che viene sentito, o del [corpo] stesso senziente, o di tutti due. E pertanto la modificazione è *movimento* (s'intende [movimento] di parti dell'agente o del paziente)... Ne consegue poi che la quiete non è causa di nessuna cosa, e che non c'è assolutamente nulla che per mezzo suo sia *operato* [da quella nessun'*azione* procede], non essendo essa causa di alcun movimento o modificazione.

(*ib.*, cap. IX, art. 9).

Fenomeni... si chiamano tutte le cose che ci appaiono, ossia ci sono mostrate dalla natura.

Dei fenomeni, poi, ch'esistono accanto a noi, è sopra tutti mirabile quello stesso τὸ φαίνεσθαι: il fatto cioè, che tra i corpi naturali alcuni abbiano in se stessi i modelli di quasi tutte le cose, altri di nessuna cosa; di modo che se i fenomeni sono i principii della nostra conoscenza di tutte le altre cose, deve dirsi che la sensazione è il principio della conoscenza dei principii stessi, e che da essa vien derivata tutta la scienza, né alla ricerca delle cause di quella possono prendersi le mosse da altro fenomeno, fuorché da essa stessa. Ma con quale *senso* — si dirà — contempleremo noi la *sensazione?* Con esso medesimo, s' intende, cioè con la memoria che degli altri sensibili, sebbene passeggieri, si conserva tuttavia per qualche tempo. Perocchè *sentire di avere sentito*, è *ricordare.*

Si debbono dunque indagare prima di tutto le cause della *sensazione*, — cioè di quelle idee o fantasmi, che, quando noi sentiamo, sperimentiamo insorgere perpetuamente in noi — e il modo in cui procede il [loro] generarsi. A questa ricerca, poi, giova che in primo luogo si osservi come i nostri fantasmi non sieno sempre gli stessi, ma continuamente ne sorgano di nuovi e svaniscano i vecchi, secondo che gli organi della sensazione si rivolgono ora a uno ora a un altro oggetto. Si generano, dunque, e periscono, e da ciò s' intende che consistono in taluna modificazione del corpo senziente.

Ora, ogni modificazione . . . è un movimento o un conato (e il conato è esso pure movimento) delle parti interne del [corpo] modificato . . . Dunque, nel senziente la sensazione non può esser altro che movimento di alcune parti esistenti nell' interno del senziente: e queste parti che son mosse, sono parti degli organi con i quali sentiamo. Infatti le parti del corpo, per mezzo delle quali si effettua la sensazione, son quelle stesse che comunemente si chiamano *organi di senso*. Ci è dato dunque ormai il soggetto della sensazione, quello cioè in cui sono i fantasmi; e in parte anche ci è data la natura di essa, vale a dire che è un qualche movimento interno nel senziente.

. . . Il movimento non può essere generato se non da un [corpo] in moto e contiguo. Da ciò s' intende che la causa immediata della sensazione consiste in quel [corpo] che tocca e preme l'organo primo della sensazione. Se infatti si preme la parte piú esterna dell'organo, cedendo questa, la pressione si eserciterà anche sopra la parte, che le sta piú vicina nella direzione dell' interno, e cosí quella pressione, ovverossia movimento, si propagherà attraverso tutte le parti dell'organo sino alla piú interna. E alla stessa maniera, anche la pressione della parte piú esterna procede da una qualche pressione di un corpo piú lontano; e cosí di seguito, fin che si venga a quel corpo, dal quale giudichiamo sia derivato, come dalla sorgente prima, il fantasma stesso ch'è prodotto dalla sensazione. Quello poi, qualunque cosa sia, suol chiamarsi oggetto. La sensazione è dunque un certo movimento interno nel senziente, generato da un certo movimento delle parti in-

terne dell'oggetto, e propagato, attraverso [tutte] le parti mediane, fino alla parte piú interna dell'organo...

... Ogni resistenza è un conato contrario a un [altro] conato, vale a dire una reazione. Poichè dunque a un movimento, che dall'oggetto si propaghi attraverso le parti intermedie fino alla parte piú interna dell'organo, si oppone una certa resistenza o reazione di tutto l'organo, per via del movimento interno naturale dell'organo stesso, — si genera perciò dall'organo un conato, contrario al conato [che procede] dall'oggetto; di modo che, quando quel conato verso la parte piú interna è l'atto ultimo fra quanti se ne verificano nell'atto della sensazione, allora appunto da quella reazione, che dura per un certo intervallo, ha origine lo stesso fantasma; il quale a cagione del conato verso l'esterno, appare (φαίνεται) sempre come alcunché di situato fuori dall'organo. Della sensazione dunque proporremo come complessiva la definizione seguente, quale risulta dalla spiegazione delle sue cause e dall'ordine del suo prodursi: *la sensazione è il fantasma prodotto per reazione dal conato dell'organo di senso verso l'esterno, il quale conato è determinato dal conato che muove dall'oggetto verso l'interno, e dura per un certo tempo.*

(*ib.*, cap. XXV, art. 1-2).

La volontà e il bene.

Inclinazione (*appetitio*) e avversione (*fuga*) non differiscono dai piacere e dal dolore, se non come il desiderio differisce dal godimento, cioè il futuro dal presente... Piacere e dolore, poi, sebbene non sieno chiamati sensazioni, ne differiscono tuttavia in questo solamente, che cioè la sensazione è [sensazione] dell'oggetto, come di cosa esterna, per la reazione o resistenza opposta dall'organo; e però consiste nel conato dell'organo verso l'esterno; il piacere consiste invece nella passione che è determinata dall'azione dell'oggetto, ed è un conato verso l'interno.

Come della sensazione, cosí anche della inclinazione

e dell'avversione, del piacere e del dolore, sono dunque cause gli stessi oggetti sensibili. E da ciò può intendersi che né la nostra inclinazione né la nostra avversione sono la causa per cui desideriamo o fuggiamo questo o quell'oggetto; non è, cioè, perché vogliamo, che noi desideriamo. Infatti la volontà è di per se stessa inclinazione; e non è già perché non vogliamo un oggetto che lo fuggiamo; ma perché così la inclinazione come la repulsione son generate dalle cose stesse bramate o odiate, e seguono necessariamente l'antecipazione mentale del piacere e del dolore che proverrà dagli oggetti stessi. E che infatti? È forse perché vogliamo, che abbiamo fame, e appetiamo quant'altro è richiesto per la sodisfazione dei bisogni naturali? Forse che son volontarie la fame, la sete e le amorose voglie? In coloro che tendono può bensí riconoscersi libero l'*agire*, ma non già il *tendere* per se stesso; e ciò anzi è cosí manifesto a chicchessia per esperienza propria, che non posso a meno di maravigliarmi che ci sia tanta gente che non capisce come ciò possa avvenire. Quando diciamo che uno ha libero arbitrio di fare o non fare questo o quello, ciò deve sempre intendersi con l'aggiunta di questa condizione, [vale a dire] *purché egli voglia*; e in verità, che uno abbia libero arbitrio di fare questo o quello, sia che lo voglia o no, è una proposizione assurda.

Quando da alcuno si domanda se debba compiere o tralasciare un'azione che si sia prefissa, si dice che *delibera*, cioè che recede dalla sua libertà di agire in uno e nell'altro senso. E costoro, in tale deliberazione, secondo che i vantaggi e gl' inconvenienti si manifestano da questa parte o da quella, alternativamente inclinano e rifuggono, fin tanto che, richiedendo la situazione che si venga a una decisione, l'ultimo appetito di fare o di omettere, il quale immediatamente produce l'azione o la omissione, è denominato propriamente *volontà*.

[La sensazione precede l'appetito: onde si dice non darsi desiderio dell'ignoto; d'altra parte può esserci desiderio di sperimentare l'ignoto. Crescono gli appetiti con la età e la esperienza. Cose che ci furono da prima spiacevoli possono per forza di abitudine diventare anche piacevoli].

Bene é il nome comune a tutte quante le cose che appetiamo, in quanto le appetiamo; e *male*, a tutte le cose dalle quali rifuggiamo... Ma poiché persone differenti appetiscono e fuggono cose differenti, necessariamente ci sono molte cose che per alcuni sono *beni* e per alcuni sono *mali;* cosí è *male* ai nostri nemici quel che a noi è *bene*. *Bene* e *male* son dunque relativi a coloro che appetiscono e rifuggono.

[Il bene può essere comune a piú persone: può anche essere generale (p. es. la salute): ma di bene assolutamente non si può parlare, restando il bene sempre relativo alla persona, al luogo, al tempo. Il bene si distingue in piacevole, utile, bello &c.: si distingue inoltre in vero e in apparente, che cioè è principio di un male maggiore].

Primo tra i beni di ciascuno è... la sua propria conservazione. È stato disposto infatti dalla natura che tutti desiderino il proprio benessere. E per poter riuscire a ciò, è necessario desiderino la vita, la salute, e, per quanto è possibile, la sicurezza di [conservare] entrambi questi beni nel futuro. All'incontro, primo fra tutti i mali è la morte, soprattutto se accompagnata da tormenti; poiché tanto grandi possono essere le afflizioni della vita, che, qualora non se ne preveda vicina la fine, facciano annoverare la morte fra i beni.

...Il bene supremo, cioè, come si suole denominarlo, la felicità e l'ultimo fine, non si può ritrovarlo nella vita presente. Poiché se il fine è l'ultimo, nulla resta piú da desiderare, da appetire; e da ciò segue che, a partire da quel momento, per l'individuo non soltanto non c'è nulla che sia bene, ma che esso nemmeno sente [piú nulla]. Ogni sensazione infatti è congiunta a taluna inclinazione o avversione; e non sentire è non vivere.

Massimo poi fra tutt'i beni, è il procedere senza impedimenti verso fini sempre ulteriori. Lo stesso godimento della cosa desiderata, mentre [la] godiamo, è appetito, vale a dire movimento dell'animo, che gode, attraverso le parti dell'oggetto, di cui gode. La vita è infatti movi-

mento perpetuo che, quando non può procedere in linea retta, si converte in movimento circolare.

(Elementorum Philosophiae Sectio Secunda de Homine, cap. XI).

Stato di natura e stato di guerra.

La natura ha fatto gli uomini cosí uguali, nelle facoltà del corpo e dello spirito, che, sebbene a volte si trovi un uomo manifestamente piú gagliardo di corpo, o di mente piú pronta che non un altro, pure, tenuto conto di tutto, la differenza tra uomo e uomo non è cosí considerevole che uno possa in base ad essa arrogare a sè un vantaggio che un altro non possa pretendere al pari di lui. Perché, quanto alla forza del corpo, il piú debole ha forza bastevole per uccidere il piú forte, o per mezzo di una secreta macchinazione, o entrando in confederazione con altri che corrano con lui lo stesso pericolo.

E quanto alle facoltà dello spirito

[prescindendo dalla scienza, che non è una facoltà innata, ma è da pochissimi uomini acquistata volontariamente, per via di discorso]

io trovo fra gli uomini una uguaglianza ancora maggiore che non la uguaglianza di forze.

[Infatti la saggezza non è che esperienza, ugualmente accessibile, in tempi uguali, a tutti gli uomini: e il fatto che nessuno si reputi meno saggio degli altri, e che ognuno sia contento di quel tanto di saggezza che possiede, dimostra che questa è ugualmente distribuita fra gli uomini].

Da questa uguaglianza di abilità, sorge la uguaglianza nella speranza di raggiungere i nostri fini. Epperò, se due uomini desiderano la stessa cosa, senza tuttavia poterla entrambi godere, diventano nemici; e per raggiungere il loro scopo, che è soprattutto la loro propria conservazione, e a volte solamente il proprio piacere, tentano di distruggersi o sottomettersi l'un l'altro...

E per mettersi al sicuro da questa reciproca diffidenza, non c'è per un uomo alcun mezzo cosí ragionevole come il prevenire: vale a dire dominare, con la forza o con le astuzie, la personalità di quanti piú uomini egli può, fin tanto che non veda piú alcuna potenza cosí grande da mettere lui in pericolo: e ciò non è piú di quel che la sua propria conservazione richiede, ed è generalmente concesso. E ancora, essendoci taluni che godono di contemplare la propria forza esercitata in atti di conquista, e in questi continuano oltre i limiti richiesti dalla loro sicurezza — altre persone, che altrimenti sarebbero contente di starsene tranquille entro termini modesti, [vengono a trovarsi in tale condizione che], qualora non accrescessero con l'aggressione il proprio potere, non riuscirebbero, a lungo andare, conservando un'atteggiamento puramente difensivo, a mantenersi in vita. E per conseguenza, dato che un tale aumento di dominio sopra gli uomini è necessario alla conservazione di un uomo, glielo si deve concedere.

Inoltre, gli uomini non provano piacere, ma al contrario una intensa sofferenza, nello stare in compagnia, ove non ci sia un potere capace di tenerli tutti in rispetto. Poiché ogni uomo cerca di essere apprezzato dal compagno nella stessa misura ch'egli attribuisce valore a se stesso: e a ogni segno di disprezzo o di bassa stima, naturalmente tenta, fin dove giunga la sua audacia, (e fra coloro che non sono soggetti ad alcun potere comune che li tenga quieti, l'audacia giunge sino al punto da far che si distruggano l'un l'altro), di estorcere una piú alta valutazione, da parte de' suoi spregiatori, con il danno [che loro infligge]; e da parte degli altri, con l'esempio [che dà].

Sicché nella natura umana troviamo tre cagioni principali di contesa. Prima, la rivalità; seconda, la diffidenza; terza, la fama.

La prima fa che gli uomini aggrediscano per il guadagno; la seconda, per la sicurezza; e la terza per la reputazione . . .

Ond'è chiaro che fin tanto che gli uomini vivono senza un comune potere che tutti li tenga in rispetto, si trovano in quella condizione ch'è denominata guerra; e

tal guerra, anzi, che è di ogni uomo contro ogni uomo. Poiché la GUERRA non consiste solamente nella battaglia, o nell'atto di combattere; ma in un intervallo di tempo, durante il quale la volontà di contrastare combattendo sia sufficentemente conosciuta... Ogni altro tempo è PACE.

Epperò tutti quegli effetti che sono conseguenza di un periodo di guerra, quando ogni uomo è nemico a ogni uomo, sono ugualmente determinati da quel tempo, in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza, oltre a quella ch'è loro fornita insieme dalla loro forza e dalla loro ingegnosità. In una tale condizione, non c'è posto per la industria; perché il frutto di questa è incerto: e, per conseguenza, non agricoltura; non navigazione, né uso delle merci che si possono importare per mare; non comodi edifizi; non macchine atte a muovere e rimuovere cose tali da richiedere di molta forza; non conoscenza della superficie terrestre; non misura del tempo; non arti, non lettere; non società; e, ciò ch'è peggio di tutto, continua paura, e pericolo di morte violenta; e la vita dell'uomo, solitaria, povera, sozza, bestiale, e breve.

A taluno che non abbia bene ponderato queste cose, può sembrare strano che la natura dissoci per tal modo gli uomini, e li renda proclivi ad assalirsi e distruggersi gli uni gli altri: e può pertanto, non fidandosi di questa inferenza, tratta dalle passioni, desiderare forse di vederla confermata dalla esperienza. Voglia egli dunque considerare entro se medesimo quando, mettendosi in viaggio, si arma e cerca di andar bene accompagnato; quando andando a dormire chiude le sue porte; quando nella sua stessa casa chiude i suoi forzieri; e tutto ciò, pur sapendo che ci son leggi e pubblici uffiziali, armati, per vendicare tutte le offese che gli sieno recate; voglia — dico — considerare quale opinione abbia de' suoi connazionali, quando cavalca armato; de' suoi concittadini, quando chiude le sue porte; de' suoi figliuoli e domestici, quando chiude i suoi forzieri. Che cosa fa egli con ciò, se non accusare con le proprie azioni la umanità, cosí come l'accuso io con le mie parole? Ma né uno né l'altro accusiamo la natura umana in se stessa. I desideri e le altre passioni dell'uomo non sono peccato in se stessi.

Né piú peccaminose sono le azioni, che procedono da quelle passioni, fin che gli uomini non conoscano una legge che le proibisce: ciò che essi non possono conoscere, fin che leggi non sieno state fatte: nè alcuna legge può esser fatta, fin che non si sieno messi d'accordo sopra la persona che la farà.

[Una tale condizione di cose non fu mai generale nel mondo: ma si verifica tuttora fra i selvaggi d'America. Quale dovesse essere, si argomenta dallo stato dei paesi in tempo di guerra civile. E sempre vi è stato fra i sovrani atteggiamento permanente di reciproca ostilità, senza che ne derivi la universale miseria, perché la guerra esterna alimenta la industria all'interno].

Da questa guerra di tutti contro tutti, deriva anche questa conseguenza: che nulla può esserci d'ingiusto. Non c'è posto per le idee di diritto e di torto, di giustizia e d'ingiustizia. Dove non c'è potere comune, non c'è legge: dove non c'è legge, non c'è ingiustizia. Violenza e frode sono in guerra le due virtú cardinali. Giustizia e ingiustizia non sono facoltà né del corpo né dello spirito. Se fossero tali, potrebbero esistere anche in un uomo che fosse solo al mondo, né piú né meno che i suoi sensi e le sue passioni. Quelle invece sono qualità che appartengono agli uomini riuniti in società, non viventi in solitudine. Altra conseguenza della suddetta condizione, si è che non esiste proprietà, né imperio, né distinzione di *mio* e di *tuo*; ma a ciascun uomo appartiene solamente quel ch'egli si può prendere; e per tanto tempo, fin che se lo può tenere. E tanto valga circa la cattiva condizione, nella quale in realtà l'uomo è posto semplicemente dalla natura; sebbene non senza possibilità di venirne fuori, possibilità consistente in parte nelle passioni, in parte nella sua ragione.

Le passioni che dispongono gli uomini alla pace sono la paura della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita comoda, e la speranza di ottenerle con la propria operosità. E la ragione suggerisce convenienti condizioni di pace, sopra le quali gli uomini possono essere tratti ad accordarsi. Queste condizioni son quelle che altrimenti si chiamano Leggi di natura...

Le leggi fondamentali di natura.

Il DIRITTO DI NATURA, comunemente chiamato dagli scrittori *jus naturale*, è la libertà che ciascun uomo ha, di far uso del proprio potere, come da se stesso vuole, per la conservazione della sua propria natura; cioè, della sua propria vita; e per conseguenza, di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo proprio giudizio, e la sua ragione, egli concepisca essere il mezzo piú idoneo all'uopo.

Per LIBERTÀ s'intende, secondo il significato proprio della parola, l'assenza d'impedimenti esterni: i quali impedimenti possono sovente privare un uomo di una parte del suo potere di far quello che vorrebbe; ma non posson precludergli di far uso del potere che gli è lasciato, secondo che gli detteranno il suo giudizio e la sua ragione.

Una LEGGE DI NATURA, *lex naturalis*, è un precetto o regola generale, scoperta dalla ragione, e per cui si vieta a un uomo di fare ciò che sia esiziale alla sua vita, o lo privi dei mezzi di conservarla; — e di omettere quant'egli pensi che meglio valga a conservarla. Infatti, sebbene chi tratta di quest'argomento soglia confondere *jus* e *lex*, *diritto* e *legge*: queste cose debbono tuttavia esser tenute distinte; perocché il DIRITTO consiste nella libertà di fare o di omettere; laddove la LEGGE determina e obbliga a una o l'altra di queste cose: sicché tra legge e diritto c'è la stessa differenza che tra obbligazione e libertà; cose che sono incompatibili in riguardo a un medesimo oggetto.

E poiché la condizione dell'uomo, qual è stata rappresentata nel capitolo precedente, è una condizione di guerra di tutti contro tutti: e in tale caso ciascuno è governato dalla sua propria ragione; e poiché non vi è nulla di cui l'uomo possa far uso, che non possa anche essergli di aiuto nel conservare la sua vita contro i suoi nemici, — ne segue che in tal condizione, ogni uomo ha diritto sopra ogni cosa: anche sopra il corpo di un altro. E però, fin che dura questo diritto naturale di ogni uomo sopra ogni cosa, non ci può essere per alcun uomo, per

forte o prudente che sia, sicurezza di vivere tutto il tempo che la natura ordinariamente concede alla vita umana. E per conseguenza è un precetto, o regola generale di ragione, *che ogni uomo si deve adoprare per la pace, fin tanto che ha speranza di ottenerla*; *e che, quando non la può ottenere, può cercare e usare tutti gli ausili e i vantaggi della guerra*. Il primo articolo di questa regola contiene la prima e fondamentale legge di natura; cioè, *cercare la pace, e attenervisi*. Il secondo contiene il compendio del diritto di natura: cioè, *difendere noi stessi con tutt'i mezzi che possiamo*.

Da questa fondamentale legge di natura che prescrive agli uomini di adoprarsi per la pace, si deriva questa seconda legge: *che un uomo dev'essere disposto, quando anche gli altri lo sieno, a deporre questo diritto sopra tutte le cose, per quanto ciò sia da lui giudicato necessario per la pace e la difesa di se stesso; e deve accontentarsi di tanta libertà di azione contro gli altri, quanta è disposto ad accordarne agli altri contro se stesso.*

(Leviathan, chap. XIII-XIV).

Costituzione e definizione di uno stato.

Il solo mezzo per costituire un potere comune tale, che possa essere atto a difendere gli uomini dall'aggressione di estranei e dalle reciproche offese, e cosí a garentirli in tal guisa, ch'essi possano con la propria operosità e con i frutti della terra, nutrirsi e vivere con sodisfazione — è di conferire tutto il proprio potere e la propria forza a un uomo solo, o a un'assemblea di uomini, che possano ridurre, a maggioranza di voti, tutt'i loro voleri a un solo volere: ch'è quanto dire, di deputare un uomo o un assemblea di uomini a rivestire la loro personalità; e che ciascuno professi e riconosca di esser egli stesso autore di tutto quanto colui che cosí rappresenta le loro persone, sarà per fare o sarà causa che si faccia, in quelle cose che concernono la pace e la sicurezza comuni; e che in ciò ciascuno sottometta la pro-

pria volontà alla volontà di lui, e il giudizio proprio al giudizio suo. Questo è piú che consenso, o accordo; è una reale unità di tutti loro, in una sola e medesima persona formata dal patto di ciascun uomo con ciascun uomo, allo stesso modo che se ciascuno dicesse a ciascuno: *Io conferisco autorità e trasferisco il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o assemblea di uomini, a condizione che tu trasferisca il tuo diritto a lui, e autorizzi tutte le sue azioni in uguale maniera.* Fatto ciò, la moltitudine cosí unita in una sola persona, è chiamata STATO (COMMONWEALTH), in latino CIVITAS. Questo è il generarsi di quel grande LEVIATHAN, o piuttosto, per parlare con maggiore riverenza, di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto l'impero del *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Perocchè, per quest'autorità, a lui data da ogni individuo nello Stato, egli ha l'uso di tanto potere e di tanta forza a lui conferiti, che con il terrore che ciò ispira, egli è messo in grado di eseguire le volontà di tutti loro: volontà di pace all'interno, e di reciproco aiuto contro i loro nemici all'esterno. E in lui consiste la essenza dello Stato; che, per darne la definizione, è *una persona, de' cui atti ciascun individuo di una grande moltitudine, con patti scambievoli, si è costituito autore, con il fine ch'egli usi la forza e i mezzi di tutti loro, secondo che crederà opportuno, per la loro pace e la loro difesa comune.*

(*Ib.*, ch. XVII).

[**La reazione antihobbesiana.** — Lo Hobbes viene reputato il vero fondatore dell'etica inglese: ma le sue opere non suscitarono ampiezza e fervore di consensi, bensí ebbero piuttosto un clamoroso successo di scandalo. La sua dottrina dello stato di natura, nel quale l'uomo è lupo all'uomo (*De cive*, Epistola Dedicatoria), la sua tesi «che le grandi e durevoli società ripetono la propria origine non dalla reciproca benevolenza degli uomini, ma dalla reciproca paura» (*ib.*, cap. I), che dunque, in contrasto con la idea tradizionale dell'uomo animale politico (cfr. vol. I, pp. 298, 361), recentemente propugnata con grande autorità dal Grozio (cfr. vol. prec.), «l'uomo

è stato fatto idoneo alla società non dalla natura, ma dalla disciplina» (*De cive,* loc. ult. cit.) — la sua interpetrazione egoistica delle azioni umane [alla quale può raccostarsi la concezione pessimistica della nostra natura, dei parigini FRANCESCO DE LA ROCHEFOUCAULD (1613-80; *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales,* 5ª ed., 1678) e GIOVANNI DE LA BRUYÈRE (1645-96; *Les Caractères ou les moeurs de ce siècle,* 8ª ed., 1696)] — il suo larvato eppur manifesto ateismo, il suo materialismo, il suo rigoroso determinismo, la sua esaltazione del dispotismo, ma senza fondamento nel diritto divino — provocarono la più vivace reazione. Di questa furono ardenti campioni i filosofi platonizzanti della scuola di Cambridge, che scesero in campo, muniti di vastissima dottrina e di candido acceso entusiasmo etico religioso, ma anche di tutto un armamentario di vecchi argomenti, impotenti a scalfire la compagine della dottrina avversata. I filosofi di Cambridge muovono nel solco di una tradizione, che può esser fatta risalire in Inghilterra a Erberto di Cherbury (v. vol. prec.), ROBERTO GREVILLE (LORD BROOKE, 1608-43, *The nature of truth, its union and unity of the soul, which is one in its essence, faculties, acts, one with truth,* 1641), NATANIELE CULVERWEL (m. 1651?, *The light of nature,* 1652), pensatori congeniali e concordi nella opposizione alla tendenza empiristica. I più notevoli rappresentanti della scuola di Cambridge sono RODOLFO CUDWORTH [1617-88, *The true intellectual System of the Universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted,* 1678 (incompiuto), *Treatise concerning eternal and immutable morality,* 1731] e ENRICO MORE (1614-87), che indirettamente polemizza contro lo Hobbes nell'*Enchiridion Ethicum* (Iª ed., 1667). Più efficacemente, perché illuminato da un più vivo senso della concretezza della vita morale, combatté l'indirizzo hobbesiano il vescovo RICCARDO CUMBERLAND (1632-1718, *De legibus naturae,* 1672) che vigorosamente affermò la natura sociale dell'uomo, e antecipò il moderno utilitarismo].

CAPITOLO IV.

BENEDETTO SPINOZA.

[N. ad Amsterdam, m. all'Aja (1632-77). Panteista: identificò Dio con la Natura: Natura naturans, cioè attività (sostanza) infinita eterna, costituita nella sua essenza da infiniti

attributi, dei quali due solamente (estensione e pensiero) ci sono conosciuti: essi si esprimono con modificazioni (*modi, affectiones*), quali infinite (moto e quiete; intelletto), quali finite (le cose particolari). La sostanza è dunque la stessa concatenazione causale di tutte le cose, la legge dell'universo. Nulla è contingente nella natura delle cose: soltanto Dio, causa immanente di tutte le cose, è causa libera: libera, perchè agisce conforme alle sole leggi della propria natura, e non costretto da alcuno.

Opere principali: la metafisica e la epistemologia di S. sono enunciate nel giovanile *Breve trattato di Dio, dell'uomo e della sua felicitá* (in olandese), nell'opera incompiuta *De Intellectus Emendatione, et de via, qua optime in veram rerum Cognitionem dirigitur*, e in forma piú rigorosa e definitiva nell'*Etica;* debbonsi pure tener presenti le *Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones; ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes*. Vivente l'A., furon pubblicati soltanto: *R. Des Cartes Principiorum Philosophiae P. I, et II, more geometrico demonstratae*, a cui fa seguito *Appendix, continens Cogitata Metaphysica in quibus difficiliores, quae in Metaphysices tam parte generali, quam speciali, circa Ens ejusque affectiones, Deum ejusque attributa, et Mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur* (1663); *Tractatus Theologico-Politicus* (1670, anonimo). La morte impedì il compimento del *Tractatus Politicus; in quo demonstratur, quomodo Societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax, libertasque civium inviolata maneat*.

Ed. delle opere: a cura di CARLO GEBHARDT (Heidelberg, 1925, in 4 voll.: seguirà, in un 5° vol., il *Sachkommentar*); altra ed. curata da GIOVANNI VAN VLOTEN & GIOV. PIETRO NICOLA LAND (L'Aja, 1882-3, 1ª ed. in 2 voll.; 1895, 2ª ed. in 3 voll.; 1914, 3ª ed. in 4 voll.). Dell'*Etica*, ed. GENTILE, con note (Bari, 1915); parziali, a cura di P. MARTINETTI (Torino, 1928) e di altri.

Trad. ital.: SARCHI, del *Trattato teol.-pol.* (Milano, 1875) e dell'*Etica* (Milano, 1880); ROSAZZA, dell'*Etica* e della *Correz. dell'intelletto* (Torino, 1913); TROILO, dell'*Etica* (Milano, s. d., nella Collez. *Gl'Immortali* dell'Ist. Editoriale Italiano); MEOZZI, del *Trattato pol.* (Lanciano, 1919).

Studi critici: COUCHOUD, *Spinoza* (1902); G. T. RICHTER, *S.s. philosophische Terminologie*, (1913); HUAN, *Le Dieu de S.* (1914); DELBOS, *Le Spinozisme* (1916); STARCKE, *Baruch de S.* (trad. ted. 1923); BRUNSCHVICG, *S. et ses contemporains* (3ª ed. 1923); GUZZO, *Il pensiero di S.* (1924); HÖFFDING, *S.s. Ethica* (tr. ted. 1924); FREUDENTHAL, *S.s. Leben*

und Lehre (nuova ed. 1927); BARATONO, MARTINETTI, MONDOLFO, PASTORE, RAVÀ, SOLARI, TAROZZI e altri: fasc. (Luglio-Sett. 1927) della *Rivista di Filosofia*, (Milano), commemorativo del 250° anniversario dalla morte di S. (ivi, a cura di A. RAVÀ, una bibliogr. degli scritti ital. relativi a S.); APPUHN, *Spinoza. Le conflit de la pensée moderne et du Christianisme* (1928); ROBINSON, *Kommentar zu S.s. Ethik* (1° vol., 1928); RENSI, *Spinoza* (Roma, 1929).

Dal 1921 si pubblica periodicamente all'Aja, a cura della Societas Spinozana, il *Chronicon Spinozanum* (nei primi 4 voll., scritti di HÖFFDING, POLLOCK, BRUNSCHVICG, DUNIN-BORKOWSKI, GEBHARDT, BLONDEL, GILSON, MARTINETTI, ecc.).

Nelle segg. versioni ho seguito il testo della ed. Gebhardt; per i passi dell'*Ethica*, mi ha giovato in qualche luogo la trad. del Troilo].

La natura dell' Infinito.

... La questione dell'Infinito è sembrata sempre a tutti difficilissima, anzi inestricabile, perché non han saputo distinguere tra ciò ch'è infinito per conseguenza della sua propria natura, ossia in forza della propria definizione, e ciò che non ha limiti di sorta, non già in forza della propria essenza, bensí della propria causa. E ancora, perché non hanno saputo distinguere tra quel che si dice infinito perché non ha confini di sorta, e ciò, di cui ci è dato sí un massimo e un minimo, ma non possiamo tuttavia con nessun numero ragguagliare e render esplicite le parti. Infine, perché non hanno saputo distinguere tra ciò che possiamo esclusivamente concepire ma non rappresentare, e ciò che invece possiamo anche rappresentare. Se avessero posto mente a queste distinzioni, dico, non sarebbero stati mai gravati da una massa cosí ingente di difficoltà. Allora infatti avrebbero chiaramente compreso, quale Infinito non è divisibile in parti, ossia non può avere parti, quale invece sí, e senza che ciò importi contraddizione. Inoltre, avrebbero anche compreso quale Infinito possa, senza che ne derivi confusione di sorta, essere concepito maggiore di un altro Infinito, e quale invece non possa . . .

. . . Anzitutto illustrerò brevemente questi quattro con-

cetti, voglio dire Sostanza, Modo, Eternità e Durata. Quanto alla Sostanza, vorrei si considerasse

1° che alla sua essenza appartiene la esistenza, cioè che dalla sola essenza e definizione di lei consegue che essa esiste . . . ;

2° che, per conseguenza, esiste una Sostanza non molteplice, ma unica, per lo meno, s'intende, della medesima natura;

3° che, da ultimo, ogni sostanza non può esser intesa se non come infinita.

Le Affezioni della Sostanza le chiamo poi Modi, la cui definizione non può implicare alcuna esistenza, se non in quanto sia la definizione stessa della Sostanza. Laonde, quand'anche esistano, possiamo concepirli come non esistenti; da ciò segue ancora che, quando poniamo mente alla sola essenza dei modi, e non già all'ordine di tutta quanta la Natura, non possiamo, dal fatto dell'attuale loro esistenza, conchiudere che anche di poi continueranno, o non continueranno, a esistere, ovvero, che da prima esistevano o non esistevano. Da ciò chiaro appare che noi concepiamo la esistenza della Sostanza come assolutamente diversa dalla esistenza dei Modi.

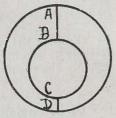
Ed è questa la origine della differenza tra Eternità e Durata; con la Durata possiamo infatti spiegare solamente la esistenza dei Modi, ma quella della Sostanza dobbiamo spiegarla con la Eternità, cioè con una infinita fruizione della esistenza, ossia con una infinita *fruitio* — a dispetto della corretta latinità — *essendi*.

Da tutto quel che precede, chiaramente risulta accertato che la esistenza e la Durata dei Modi — quando, come piú spesso avviene, poniamo mente soltanto alla essenza di questi, non già all'ordine della Natura — possiamo a piacer nostro determinarle, concepirle maggiori e minori, e dividerle in parti (e certo senza perciò distruggere in alcun modo il concetto che ne abbiamo); e che invece la Eternità e la Sostanza, in quanto che non possono concepirsi se non come infinite, non possono sopportare niente di tutto ciò, senza che in pari tempo se ne distrugga il concetto. Perciò non fanno che cianciare, per non dir che delirano, coloro che pensano la Sostanza Estesa essere composta di parti, cioè di corpi realmente

distinti uno dall'altro. È infatti la stessa cosa che se uno si studiasse, soltanto sommando e accumulando molti circoli, di comporre un quadrato o un triangolo o alcunché d'altro, assolutamente diverso per essenza. E però tutta quella farragine di argomenti, con i quali i Filosofi comunemente si affaticano a dimostrare che la Sostanza Estesa è finita, ruina da sé. Son tutti argomenti, infatti, che presuppongono che la Sostanza corporea sia costituita di parti. Ancora alla stessa maniera, altri . . . , dopo essersi persuasi che la linea si compone di punti, han potuto trovare molti argomenti per dimostrare che non è divisibile all'infinito . . .

Dalla possibilità poi di determinare a piacer nostro la Durata e la Quantità — naturalmente quando concepiamo questa come astratta dalla Sostanza, e separiamo quella dal modo, onde fluisce dalle cose eterne — hanno origine il Tempo e la Misura; il Tempo, s'intende, per determinare la Durata, la Misura per determinare la Quantità, in modo tale che riesca facile, per quanto è possibile, rappresentarle. Di poi, dal fatto che separiamo le Modificazioni della Sostanza dalla Sostanza stessa, e per rappresentarle quanto piú facilmente è possibile, le riduciamo a classi, ha origine il Numero, con il quale le determiniamo. Da ciò può chiaramente vedersi che la Misura, il Tempo e il Numero null'altro sono che Modi del pensiero, o piuttosto della imaginazione . . .

Risultando poi abbastanza manifestamente da quanto abbiamo detto testé, che né il Numero né la Misura né il Tempo, dal momento che non sono se non sussidi della imaginazione, posson essere infiniti — poiché altrimenti il Numero non sarebbe numero, né la Misura misura, né il Tempo tempo — da ciò si può chiaramente vedere, perché mai molti, che per ignoranza della vera natura delle cose, confondevano queste tre nozioni con le cose stesse, abbiano negato l'Infinito in atto. Ma quanto infelici sieno i loro ragionamenti, lasciamo giudicare ai Matematici . . . Costoro, oltre ad aver trovato molte cose, che non possono esser rese esplicite con alcun Numero (e questo basta a rendere manifesta la insufficienza dei numeri a determinar tutte le cose), ne hanno altresí molte che non possono esser ragguagliate da alcun numero, ma su-

perano ogni numero che dar si possa. Né giungono tuttavia alla conchiusione che tali cose soverchino qualsiasi numero [non per altro che] per la quantità delle parti [che le costituiscono]; bensí per la impossibilità che la natura della cosa si presti, senza contraddizione manifesta, a una determinazione numerica: cosí p. es. tutte le disuguaglianze dello spazio compreso tra due circoli, *AB* e *CD* [*intendi:* tra le quali la disuguaglianza dei segmenti *AB* e *CD* è la disuguaglianza massima], e tutte le variazioni che la materia mossa nello spazio stesso abbia a subire, eccedono qualsiasi numero. Né ciò si argomenta dalla troppo grande estensione dello spazio interposto: infatti per quanto piccola sia una porzione che ne prendiamo, le disuguaglianze di questa pur piccola porzione eccederanno tuttavia qualsiasi numero. E neanche si argomenta cosí, come accade in altri casi, perché dello spazio stesso non abbiamo un massimo e un minimo; che anzi in questo nostro esempio abbiamo uno e l'altro, e precisamente *AB* il massimo, *CD* il minimo. Ma si argomenta soltanto dal fatto che la natura dello spazio compreso tra due circoli che abbiano diverso il centro, non può comportare niente di questo genere. E però chi voglia determinare con un numero preciso tutte quelle disuguaglianze, dovrà in pari tempo far sí, che il circolo non sia circolo.

Cosí ancora, per ritornare al nostro proposito, se alcuno vorrà determinare tutt'i movimenti della materia, che si sono verificati fino a questo momento, riconducendo, s'intende, a un numero e un tempo precisi i movimenti stessi e la loro Durata — certamente non farà nient'altro che tentar di ritogliere alla Sostanza corporea (che noi possiamo concepire soltanto come esistente) le sue proprie Modificazioni, e di far sí che non abbia la natura che ha . . .

Da tutto quel ch'è già stato detto, chiaro può apparire che alcune cose sono infinite per natura propria, e in nessun modo posson essere concepite come finite; altre invece, per virtú della causa alla quale ineriscono (ma queste tuttavia, se concepite in astratto, posson essere

divise in parti e riguardate come finite); che, da ultimo, talune son dette infinite, o, se si preferisce, indefinite, perché non c'è numero che possa uguagliarle, sebbene possano essere concepite come piú grandi e come piú piccole; giacché, com'è abbastanza manifesto dall'esempio addotto e da altri molti, le cose che non possono essere uguagliate da alcun numero, non segue che debban essere necessariamente uguali tra loro . . .

(Epistola XII, del 20 aprile 1663, a Ludovico Meyer; nella versione ho seguito il testo riprodotto in *Opera Posthuma*, non la copia che di questa lettera fece il Leibniz).

La estensione è un attributo della Divinitá.

Ci sono di quelli che imaginano Dio costituito a somiglianza dell'uomo, di corpo e di mente, e soggetto alle passioni; ma quanto lungi costoro si dipartano dalla vera conoscenza di Dio, risulta abbastanza da ciò che è stato già dimostrato. Ma costoro li lascio da parte; poichè tutti quelli che in qualche modo hanno speculato sopra la natura divina, escludono che Dio sia corporeo. E di ciò anche desumono la prova migliore dal fatto che intendiamo per corpo qualsiasi quantità, lunga, larga e profonda, limitata da una qualche determinata figura; ma nulla può essere più assurdo, che dir questo di Dio, cioè dell'ente assolutamente infinito. Purtuttavia, con altri argomenti, con i quali tentano di provare questa stessa tesi, mostrano intanto chiaramente di [voler] escludere affatto dalla natura divina la stessa sostanza corporea, ossia estesa, e vengono a stabilire che questa è stata creata da Dio. Da quale divina potenza sia poi stato possibile crearla, essi ignorano totalmente; il che chiaramente mostra che non intendono quel che dicono. Io, almeno, ho, per quanto posso giudicarne io, abbastanza chiaramente dimostrato . . . non esser possibile che alcuna sostanza sia prodotta o creata da altro. Abbiamo poi mostrato . . . che all'infuori di Dio non si può dare né concepire nessuna sostanza: e da ciò abbiamo conchiuso che la sostanza estesa è uno degl'infiniti attributi di Dio.

Tuttavia, perché la spiegazione sia piú esauriente, confuterò gli argomenti degli avversari, che si riducono tutti a questi punti.

In primo luogo, che la sostanza corporea, in quanto sostanza, consta, essi credono, di parti; epperò negano che la stessa possa essere infinita, e di conseguenza appartenere a Dio. E ciò illustrano con molti esempi, di cui riferirò uno o l'altro. Se, dicono, la sostanza corporea è infinita, la si concepisca divisa in due parti. Ciascuna di queste sarà o finita o infinita. Se finita, allora l'infinito è composto di due parti finite, e ciò è assurdo. Se infinita, allora è dato un infinito due volte piú grande di un altro infinito, e ciò ancora è assurdo. Inoltre, se si misura la quantità infinita con parti uguali a un piede, essa dovrà constare di una infinità di tali parti; e cosí del pari, se la si misuri con parti uguali a un pollice; e però un dato numero infinito sarà dodici volte maggiore di un altro infinito. Da ultimo, se da uno stesso punto di una certa estensione infinita si pensi che due linee, come *AB*, *AC*, la cui distanza sia all'inizio precisamente determinata, si prolunghino all'infinito, è certo che la distanza fra *B* e *C* cresce continuamente, finché da determinata diventi interminabile. Poiché dunque, come gli avversari credono, queste assurdità derivano dalla supposizione di una quantità infinita, da ciò conchiudono che la sostanza corporea dev'essere finita, e di conseguenza non appartiene alla essenza di Dio.

Il secondo argomento è tratto pure dalla somma perfezione di Dio. Dio infatti, dicono, essendo l'ente sommamente perfetto, non può patire. Ma all'incontro la sostanza corporea, in quanto che è divisibile, può patire; ne segue dunque che essa non appartiene alla essenza di Dio.

Tali sono gli argomenti che trovo presso gli scrittori, e con cui si adoprano a mostrare che la sostanza corporea è indegna della natura divina, e non può ad essa appartenere... Questi argomenti si fondano unicamente sulla supposizione che la sostanza corporea sia composta di parti, il che ho già mostrato... essere assurdo.

Inoltre, chi voglia bene ponderar la questione, vedrá che tutti quegli assurdi (*se pure son tutti assurdi, di che*

ora non discuto), da cui voglion conchiudere che la sostanza estesa sia finita, non seguono già dall'essere supposta una quantità infinita, bensí dalla supposizione loro che la quantità infinita sia misurabile e costituita di parti finite. E cosí, dagli assurdi che ne derivano, non possono conchiudere altro, se non che la quantità infinita non è misurabile, e non può essere formata dalla unione di parti finite. E ciò è, appunto, quanto noi già abbiamo sopra... dimostrato. Per la qual cosa il dardo che scoccano contro di noi, se lo scagliano in verità addosso a se medesimi. Se dunque da questo loro assurdo vogliono, tuttavia, conchiudere che la sostanza estesa debba essere finita, non si comportano vivaddio diversamente da chi, essendosi imaginato che il circolo abbia le proprietá del quadrato, conchiudesse che il circolo non ha centro, cioè un punto tale che tutte le linee tirate da esso alla circonferenza sono uguali. Poiché la sostanza corporea che non può essere concepita se non infinita, se non unica, se non indivisibile... la concepiscono invece come costituita di parti finite, come molteplice, come divisibile, per [poter] conchiudere che è finita. Cosí parimente altri, poiché imaginano che la linea sia composta di punti, sanno trovare molti argomenti per mostrare che non è divisibile all'infinito. E invero, la tesi che la sostanza corporea sia composta di corpi ovvero di parti, non è meno assurda della tesi che il corpo sia composto di superficie, le superficie di linee, e infine le linee di punti.

E questo debbono riconoscere tutti coloro i quali sanno che la ragione chiara è infallibile, e innanzi tutti coloro che negano la esistenza del vuoto. Giacché se la sostanza corporea potesse dividersi in guisa che le sue parti fossero realmente distinte, perché dunque non potrebbe una di queste parti annichilarsi, e le altre rimaner, come prima, tra loro connesse? E perché mai debbono tutte aggiustarsi tra loro in tal maniera, che non ci sia il vuoto? Per vero, di quelle cose che in realtà sono distinte una dall'altra, una può bene stare senza l'altra, e rimanere nel suo proprio stato. Poiché dunque in natura non esiste vuoto..., bensí tutte le parti debbono concorrere per tal modo, che vuoto non ci sia, segue da ciò ancora, che le parti stesse non possono realmente distin-

guersi; vale a dire che la sostanza corporea, in quanto sostanza, non è divisibile.

Se, tuttavia, qualcuno chieda ora perché mai siamo cosí naturalmente portati a dividere la quantità, — gli rispondo che la quantità è da noi concepita in due modi, vale a dire astrattamente, ossia superficialmente, in quanto, cioè, la facciamo oggetto della imaginazione — o pure come sostanza, e come tale è concepita dall'intelletto soltanto. Se dunque poniamo mente alla quantità qual è nella imaginazione, il che da noi si fa spesso e piú facilmente, la si troverà finita, divisibile e composta di parti; se invece poniamo mente alla quantità stessa qual è nell'intelletto, e la concepiamo in quanto è sostanza, — il che è difficilissimo a farsi — allora la si troverà... infinita, unica e indivisibile.

E ciò sarà assai manifesto a quanti abbiano appreso a distinguere tra imaginazione e intelletto: principalmente, ove si ponga mente anche a ciò, che cioè la materia è dovunque la medesima, né in essa si distinguono parti, se non in quanto la concepiamo in diverse guise modificata, si che la distinzione tra le sue parti è solamente modale, ma non reale. P. es. l'acqua, in quanto è acqua, la concepiamo come divisibile, e le sue parti come reciprocamente separabili; ma in quanto è sostanza corporea, no; come tale, infatti, essa non si separa né si divide. Inoltre l'acqua, in quanto acqua, è soggetta a generazione e corruzione; ma come sostanza, né si genera né si corrompe.

E con ciò ritengo di avere risposto pure al secondo argomento: in quanto che si fonda ugualmente sul principio che la materia, in quanto sostanza, sia divisibile e composta di parti. E quand'anche la cosa non stesse cosí [come io dico], non vedo perché la materia dovrebb'essere indegna della natura divina: dal momento che... all'infuori di Dio, non si può dare alcuna sostanza, dalla quale essa [materia] possa patire. Tutto, io dico, è in Dio, e tutto ciò che accade, accade per le sole leggi della infinita natura di Dio, e... deriva dalla necessità della sua essenza. Per la qual cosa non può per nessun conto dirsi che Dio patisca da altro, o che la sostanza estesa sia indegna della natura divina, anche se la si supponga divisibile, purché si ammetta ch'è eterna e infinita...

(Ethices ordine geometrico demonstratae Pars. I; Sch. della Prop. XV, da riferirsi secondo alcuni alla XIV).

Critica della dottrina delle cause finali.

Con le proposizioni precedenti ho spiegato la natura di Dio e le sue proprietà, come a dire: che esiste necessariamente — che è unico — che è, e opera per la sola necessità della sua natura — che è, e in qual modo è, causa libera di tutte le cose — che tutte le cose sono in Dio e da lui dipendono, in guisa che senza di lui non possono né essere né esser concepite — e finalmente che tutte le cose sono state da Dio predeterminate, non già per sua libera volontà o per assoluto suo beneplacito, ma per l'assoluta natura, ossia per la infinita potenza di Dio...

E poiché tutt'i pregiudizi che mi accingo a indicare qui, dipendono da quest'uno, che gli uomini cioè comunemente suppongono che, come fanno loro stessi, cosí tutte le cose della natura agiscano per un fine, e stabiliscono anzi come cosa certa che Dio diriga tutte le cose a un fine determinato; e infatti dicono che Dio abbia creato tutte le cose per l'uomo, e l'uomo poi, perché adorasse lui — quest'uno, dunque, esaminerò, innanzi tutto, ricercando, s'intende, *in primo luogo* la causa, perchè mai i piú si adagino in questo pregiudizio, e tutti sieno per natura cosí propensi ad abbracciarlo. Mostrerò *di poi* com'esso sia falso, e *per ultimo*, come da esso sieno nati i pregiudizi del *bene* e del *male*, del *merito* e del *peccato*, della *lode* e del *biasimo*, dell'*ordine* e del *disordine*, della *bellezza* e della *deformità*, e d'altre simili cose. Ma non essendo questo il luogo di dedurre tutto ciò dalla natura della mente umana, basterà qui assumere per base, ciò che per tutti dev'essere indubitato: ossia che tutti gli uomini nascono ignari delle cause delle cose, e che tutti hanno la tendenza a ricercare il proprio utile, della qual cosa sono consapevoli.

Da ciò infatti segue *primamente*, che gli uomini credono di essere liberi, in quanto che sono consci delle loro volizioni e della loro tendenza, ma delle cause che li dispongono a tendere e a volere, sono ignari, e però non

ci pensano neanche per sogno. Segue, *in secondo luogo*, che gli uomini operano sempre in vista di un fine, che è quanto dire in vista dell' utile che desiderano; donde avviene che degli atti compiuti essi aspirino sempre a conoscere soltanto le cause finali, e quando le abbiano sentite dire, se ne stiano tranquilli; ed è naturale, perché non hanno alcun motivo di dubitare piú oltre. Se poi queste cause non possono invece apprenderle da un altro, ad essi nulla rimane se non volgersi a se medesimi, e riflettere sui fini, dai quali soglion essi stessi venire determinati a cose consimili, e in tal modo necessariamente giudicano le disposizioni altrui in base alle proprie. Ritrovando poi in sé e fuori di sé mezzi non pochi, che contribuiscono in non scarsa misura al conseguimento del loro proprio utile, come, ad es., gli occhi per vedere, i denti per masticare, erbe e animali per nutrire, il sole per illuminare, il mare per alimentare i pesci ecc., — di qui è derivato che considerino tutte le cose della natura come mezzi per il raggiungimento del proprio utile. E poiché sanno che quei mezzi li hanno bensí trovati, ma non li hanno già apprestati loro, da ciò hanno tratto motivo di credere che ci sia stato qualcun altro che li abbia apprestati per il loro uso. Dopo che infatti ebbero preso a considerar le cose come mezzi, non poterono credere che si fossero fatte da se stesse; ma dovettero conchiudere, per analogia con i mezzi ch'essi da sé sogliono apprestarsi, che c'è uno, o piú reggitori della Natura, forniti di umana libertà, che per loro stessi hanno provveduto tutte le cose, e tutte le hanno fatte per l' uso loro. E anche le disposizioni di tali esseri, dal momento che non ne avevano mai avuto alcun sentore, dovettero argomentarle dalle proprie; onde stabilirono che gli Dei indirizzano tutte le cose per la utilità degli uomini, per legarli a sé e per essere da essi tenuti in sommo onore. E cosí avvenne che ciascuno abbia escogitato a suo talento maniere diverse di culto della Divinità, affinché Dio li [quest' inventori] prediligesse sopra gli altri, e volgesse l'intiera Natura al servizio della loro cieca brama e insaziabile avidità.

E in tal modo questo pregiudizio si è mutato in superstizione, e ha messo profonde radici nelle menti; e per tale ragione è avvenuto che ognuno con il massimo

sforzo si studiasse d'intendere e spiegare le cause finali di tutte le cose. Ma mentre si sono adoprati a dimostrare che la Natura non fa nulla indarno (nulla, cioè, che non sia per l'uso degli uomini), sembrano essere riusciti a dimostrare una cosa solamente: che cioè la Natura e gli Dei delirano al pari degli uomini.

Guarda, ti prego, qual è stato il risultato finale! In mezzo a tanti vantaggi largiti dalla Natura, gli uomini han dovuto ritrovarvi non pochi svantaggi, voglio dire le intemperie, i terremoti, le malattie ecc., e hanno stabilito che questi si verificano perciò, che gli Dei erano sdegnati per ingiurie loro arrecate dagli uomini, ovvero per mancanze commesse nel loro culto; e sebbene la esperienza di ogni giorno protestasse, e con infiniti esempi mostrasse che vantaggi e svantaggi toccano senza distinzione agli uomini pii, ugualmente che agli empi, non perciò desistettero dall'inveterato pregiudizio: riuscí loro infatti piú facile collocare questa fra le altre cose sconosciute, delle quali ignoravano l'uso, e conservare cosí il loro attuale e innato stato d'ignoranza, anziché demolire tutta quella loro costruzione ed escogitarne una nuova. Onde fissarono come cosa certa che le sentenze degli Dei superano assai di gran lunga la comprensione umana: e questa sarebbe stata certamente causa unica, per la quale la verità sarebbe rimasta in eterno celata al genere umano, se la Matematica, la quale ha per oggetto non già i fini, ma soltanto le essenze e le proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma della verità; e oltre alla matematica, altre cause ancora si possono assegnare (ma qui è superfluo enumerarle), per cui è potuto avvenire che gli uomini riflettessero sopra questi volgari pregiudizi, e fossero condotti alla vera conoscenza delle cose.

Con ciò ho sufficentemente spiegato quanto ho promesso, sul primo punto.

A mostrare poi, ora, che la Natura non ha alcun fine che si sia prefissa, e che tutte le cause finali non sono altro se non fantasie umane, non c'è bisogno di molte parole. E per vero credo che ciò risulti ormai sufficentemente cosí dalle basi e cause onde mostrai questo pregiudizio aver tratto la propria origine, come... da tutte

quelle ragioni per cui ho mostrato che tutto procede in natura per una certa necessità eterna e con perfezione suprema. Pure una cosa aggiungerò ancora, cioè che questa dottrina della finalità sovverte del tutto la Natura. Poiché considera come effetto ciò che in realtà è causa, e viceversa. Inoltre, quel che per natura è anteriore, lo fa posteriore. E infine rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo...

Tale dottrina, poi, vien a negare la perfezione di Dio; Dio infatti, se agisce per un fine, necessariamente desidera qualche cosa di cui difetta... I Teologi e i Metafisici... vengono a riconoscere... che Dio ha fatto tutto per riguardo a se stesso, e non alle cose da creare; perché non possono designare, prima della creazione, oltre a Dio, cosa alcuna, in vista della quale Dio agisse; e cosí son costretti a riconoscere necessariamente, come cosa per sé manifesta, che a Dio mancassero, e che quindi egli abbia desiderato, quelle cose, in vista delle quali volle apprestare i mezzi. Né qui si deve passar sotto silenzio che i Sostenitori di questa dottrina, i quali nell'assegnare i fini delle cose, vollero far pompa del loro ingegno, introdussero, per provar questa loro dottrina, un modo nuovo di argomentare, mercé la riduzione — voglio dire — non già all'impossibile, bensí all'ignoranza; il che mostra come tale dottrina non disponesse di alcun altro mezzo di argomentare.

Se, ad es., sia da un tetto caduta una tegola sulla testa di un [passante], e l'abbia ucciso, dimostreranno per tal modo che la tegola è caduta per uccidere quell'uomo. Se infatti non fosse caduta a questo scopo, per volontá di Dio, come mai tante circostanze (poiché spesso molte ne concorrono insieme) poterono concorrere casualmente? Risponderai forse che ciò è avvenuto perché soffiava il vento e perché l'uomo era incamminato da quella parte. Ma insisteranno: Perché il vento soffiava in quel momento? perché proprio in quel momento l'uomo era incamminato da quella parte? Tu replicherai che il vento si era levato allora, perché il giorno avanti, essendo il tempo ancora quieto, il mare aveva incominciato ad agitarsi; e che quel tale era stato invitato da un amico. Ed essi insisteranno novamente, perché non c'è

termine alle interrogazioni: E perché mai il mare era agitato? e perché l'uomo era stato invitato proprio per quell'ora? E cosí poi non cesseranno di domandare le cause delle cause, fino a che non avrai trovato scampo nella volontà di Dio, cioè nel rifugio dell'ignoranza.

Cosí pure, quando osservano la struttura del corpo umano, rimangono stupefatti, e dalla ignoranza delle cause di un'arte cosí mirabile sono tratti a conchiudere, che non per arte meccanica, ma divina o soprannaturale, quella [struttura] è formata e costituita in tal modo, che una parte non nuoccia all'altra. E di qui avviene che chi cerca le cause vere dei miracoli, e vuole scientificamente spiegarsi le cose della Natura, anziché scioccamente maravigliarsene, sia dovunque ritenuto e proclamato eretico ed empio da coloro che il volgo adora come interpetri della natura e degli Dei. Perché sanno che distrutta l'ignoranza, si distrugge lo stupore, e cioè l'unico mezzo ch'essi posseggono per argomentare, e per difendere la propria autorità. Ma lascio da parte quest'ordine di considerazioni, e vengo al *terzo* punto che mi son proposto di trattare qui.

Dopo che gli uomini si furono persuasi che tutto quanto accade, accade per riguardo a loro, dovettero in ogni cosa giudicar come primo per importanza quel che tornava loro piú utile, e stimare come piú eccellenti tutte quelle cose, da cui erano meglio impressionati. Onde, per spiegare la natura delle cose, dovettero formare i seguenti concetti, cioè *Bene, Male, Ordine, Disordine, Caldo, Freddo, Bello, Brutto*: e poiché si stimano liberi, da ciò hanno avuto origine concetti come quelli di *Lode* e *Biasimo, Peccato* e *Merito*... Gli uomini dissero *Bene* tutto ciò che conferisce alla buona salute e al culto di Dio; *Male*, tutto ciò che vi è contrario. E poiché chi non intende la natura delle cose ma si limita a imaginarle, non può affermar nulla di esse, e scambia la imaginazione con l'intelletto, perciò, ignorante delle cose e della propria natura, crede fermamente che nelle cose esista un ordine. Quando infatti le cose sono disposte in tal modo, che allorché i sensi ce le rappresentano, possiamo agevolmente imaginarcele, e conseguentemente ricordarle con facilità, le diciamo bene ordinate; ma se avviene il

contrario, diciamo che sono male ordinate, o confuse. E poiché piú di tutte le altre ci sono gradite quelle cose, che possiamo facilmente imaginare, perciò gli uomini preferiscono l'ordine al disordine; come se l'ordine fosse nella natura alcunché [di reale], all'infuori da ogni riguardo alla nostra imaginazione; dicono poi che Dio ha creato tutte le cose ordinatamente, e cosí inconsapevolmente attribuiscono a Dio la imaginazione; a meno che forse non pretendano che Dio, provvedendo all'imaginazione degli uomini, abbia disposto tutte le cose in modo ch'essi potessero imaginarle con la massima facilità; né varrà forse ad arrestarli il fatto che si trovino infinite cose di gran lunga superiori alla nostra imaginazione, e moltissime che la confondono a cagione della sua pochezza. Ma di ciò basta.

Anche gli altri concetti, poi, altro non sono che modi d'imaginare, dai quali la imaginazione è variamente affetta; e pure dagl'ignoranti sono considerati come i principali attributi delle cose; perché, come abbiamo già detto, credono che le cose sieno state fatte tutte per loro; e la natura di una cosa, la chiamano buona o cattiva, sana o putrida e corrotta, a seconda che da essa sono modificati. Per es., se il movimento, ch'è trasmesso ai nervi dagli oggetti, percepiti per mezzo degli occhi, conferisce al benessere, gli oggetti da cui esso è determinato, si dicono belli, e quelli che invece provocano un movimento contrario, brutti. Gli oggetti, poi, che eccitano la sensibilità per mezzo delle narici, son chiamati odorosi o fetidi; se invece per mezzo della lingua, dolci o amari, saporiti o insipidi, ecc. Quelli, infine, che impressionano gli orecchi, si dice che danno strepito, suono o armonia; e quest'ultima cosa ha tolto agli uomini il senno, a tal punto ch'essi credono che Dio stesso si diletti dell'armonia. Né mancano filosofi, che si sono convinti che dai moti celesti risulta un'armonia. Tutto ciò dimostra a sufficienza, che ognuno ha giudicato delle cose a seconda della disposizione del proprio cervello, o, piuttosto, ha preso le impressioni della imaginazione, per le cose [stesse]. E perciò non è maraviglia... che tra gli uomini sieno sorte tante controversie, quante conosciamo per esperienza, dalle quali infine ebbe origine lo Scetticismo. Poiché i corpi umani,

sebbene si convengano in molte cose, in moltissime tuttavia differiscono; e però quel che a uno par buono, all'altro sembra cattivo; ciò che a uno ordinato, all'altro disordinato; ciò che è gradito a uno, è sgradevole all'altro... Gli uomini giudicano delle cose a seconda della disposizione del proprio cervello, e imaginano le cose piú tosto che non le comprendano. Se infatti avessero capito le cose, queste (prova ne sia la matematica), quand'anche non li attraessero, per lo meno li convincerebbero tutti [*intendi:* i gusti continuerebbero a essere diversi, ma la conoscenza degli oggetti sarebbe la stessa per tutti gli uomini].

Vediamo, pertanto, che tutti i concetti, con cui il volgo suole spiegare la Natura, sono soltanto modi della imaginazione, e non indicano la natura di alcuna cosa, ma unicamente la costituzione dell'imaginazione; e poiché hanno nomi, come di entità esistenti fuori dalla imaginazione, io li chiamo enti non della ragione, ma dell'imaginazione: e però tutti gli argomenti che siffatti concetti possono fornire contro di noi, si possono facilmente respingere. Molti infatti usano argomentare cosí: Se tutto è derivato dalla necessità della perfettissima natura di Dio, donde hanno dunque avuto origine tante imperfezioni nella natura? Ad esempio, la putrefazione delle cose fino al punto di emanar fetore, cose brutte da muover la nausea, il disordine, il male, il peccato, ecc. Ma, come ho pur ora detto, è facile confutarli. Invero la perfezione delle cose si deve giudicare soltanto dalla loro natura e potenza, né le cose sono piú o meno perfette, perciò che dilettano od offendono la sensibilità umana, conferiscono o repugnano all'umana natura. A chi poi chiede perché Dio non abbia creato gli uomini in guisa che si governassero senz'altro duce che la ragione, mi limito a rispondere cosí: perché a lui non è mancata la materia per creare tutte le cose, dal grado supremo della perfezione sino all'infimo; o — per parlare piú propriamente — perché le leggi della sua natura furono cosí vaste da bastar a produrre tutte le cose, che si possono concepire da un intelletto infinito...

(*ib.*, Pars I; Appendix).

Cose e idee.

L'ordine e il nesso delle idee è lo stesso che l'ordine e il nesso delle cose.

DIMOSTRAZIONE. — . . . La idea di ogni causato dipende dalla cognizione della causa, della quale esso è l'effetto.

COROLLARIO. — Ne segue che in Dio la potenza di pensare è uguale alla sua potenza attuale di agire. Ossia, tutto ciò che segue, formalmente [*come essenza reale*], dalla infinita natura di Dio, segue in Dio obbiettivamente [*come oggetto della Mente*] dalla idea di Dio, con il medesimo ordine e con il medesimo nesso.

SCOLIO. — . . . Tutto quello che può essere percepito dall'infinito intelletto come costituente la essenza della sostanza, appartiene esclusivamente a una sostanza unica, e di conseguenza la sostanza pensante e la sostanza estesa è una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo ora sotto quell'attributo. Cosí pure, il modo dell'estensione e la idea di quel modo è una sola e medesima cosa, ma espressa in due modi; il che sembra abbiano intravvisto, come a traverso una nebbia, alcuni Ebrei, i quali sostengono, appunto, essere una stessa cosa, Dio, l'intelletto di Dio, e le cose da lui percepite [*intellectas*].

Ad es. un circolo esistente nella natura, e la idea di quel circolo esistente, la quale è pure in Dio, sono una e medesima cosa, che si dispiega per diversi attributi. E cosi, comunque concepiamo la natura, o sotto l'attributo della Estensione o sotto quello del Pensiero, o sotto qualsiasi altro, troveremo uno e medesimo ordine, ossia una e medesima connessione causale, vale a dire troveremo le medesime cose seguire una all'altra.

E che Dio, solamente in quanto è cosa pensante, è la causa della idea — p. es., della idea del circolo — e solamente in quanto è cosa estesa, è la causa del circolo, non l'ho detto per alcun altro motivo, se non perché l'essere formale della idea del circolo non può essere percepito se non per mezzo di un altro modo del pensiero, come causa prossima, e quel modo a sua volta per mezzo di un altro, e cosí all'infinito. Di guisa che, fin tanto che si considerano le cose come modi del pensiero, dobbiamo spiegare l'ordine di tutta quanta la Natura, ossia la connessione causale, per mezzo del solo attributo del Pensiero; e in quanto le si considera come modi della Estensione, anche l'ordine di tutta quanta la Natura dev'essere spie-

gato con il solo attributo della Estensione, e cosí intendo degli altri attributi.

Perciò, delle cose come sono in sé, la causa è veramente Dio, in quanto consta d'infiniti attributi. . .

(*ib.*, P. II, Prop. VII).

I tre generi di cognizione.

. . . Noi percepiamo molte cose; e formiamo nozioni universali:

1° da [oggetti] individuali, che per mezzo dei sensi ci sono rappresentati all'intelletto in maniera monca, confusa e disordinata . . .: e tali percezioni mi sono perciò abituato a chiamarle conoscenza [derivata] dalla esperienza v a g a [fortuita, frammentaria, superficiale];

2° da segni, p. es. dal fatto che, per aver udito o letto certe parole, ci ricordiamo delle cose, e di esse ci formiamo certe idee simili a quelle, per mezzo delle quali imaginiamo le cose . . . Entrambi questi modi di considerare le cose li chiamerò d'ora in poi, conoscenza di primo genere, opinione o imaginazione;

3° infine da ciò che noi possediamo nozioni comuni, e idee adeguate delle proprietà delle cose . . .; e questo modo chiamerò: ragione e conoscenza di secondo genere.

Oltre questi due generi di conoscenza se ne dà . . . un altro, il terzo, che chiameremo Scienza intuitiva. E questo genere di conoscenza procede dalla idea adeguata della essenza formale di certi attributi di Dio, alla conoscenza adeguata della essenza delle cose.

Tutto ciò spiegherò con un solo esempio. Sono dati tre numeri per ricavarne un quarto, il quale stia al terzo, come il secondo al primo. Non c'è negoziante che esiti a moltiplicare il secondo per il terzo, e a dividere il prodotto per il primo: e ciò, s'intende, o perché non ha ancora dimenticato le regole che, senza alcuna dimostrazione, ha udito enunciare dal maestro, o perché molte volte ha fatto la prova di quel procedimento su numeri semplicissimi, o infine in virtú della Dimostrazione della

Prop. XIX del Libro VII di Euclide, cioè della proprietà generale dei numeri proporzionali.

Ma trattandosi di numeri semplicissimi, niente di questo è necessario. Ad es., dati i numeri 1, 2, 3, non c'è chi non veda che il quarto numero proporzionale è 6, e anzi molto piú chiaramente, poiché dallo stesso rapporto che con il semplice intuito vediamo sussistere tra il primo e il secondo, inferiamo anche il quarto termine.

(*ib.*, P. II, Prop. XL, Scol. II).

Le passioni umane nell'ordine della natura.

La maggior parte di quelli che hanno scritto intorno alle passioni e al modo di vivere degli uomini, sembrano trattare non di cose naturali, che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose, le quali stanno fuori dalla natura. Sembrano anzi concepire l'uomo nella natura, come uno Stato nello Stato. Poiché credono che l'uomo non tanto assecondi quanto piuttosto perturbi l'ordine della natura, e abbia un potere assoluto sulle proprie azioni, né sia determinato da altro che da se stesso. Attribuiscono, quindi, la causa della impotenza e della instabilità umana non alla potenza della natura in generale, ma a non so qual vizio della natura dell'uomo; la quale, pertanto, essi compiangono, irridono, disprezzano, o, ciò che accade per lo piú, detestano; e chi sa cogliere piú eloquentemente e argutamente la impotenza [*intendi*, qui come sopra, nel senso d'incapacità di dominare le passioni] della Mente umana, è ritenuto quasi Divino.

Non sono mancati, tuttavia, uomini eminentissimi . . . i quali intorno alla retta maniera di vivere hanno scritto molte pagine insigni, e hanno dato agli uomini consigli pieni di prudenza. Pure, ch'io sappia, nessuno ha determinato la natura e le forze delle Passioni, e che cosa in contrasto possa fare la Mente nel moderarle . . .

. . . A quelli che preferiscono detestare o deridere le Passioni e le azioni degli uomini, piú tosto che intenderle . . ., sembrerà senza dubbio cosa straordinaria che io mi accinga a trattare con metodo Geometrico i vizi e

le sciocchezze degli uomini, e voglia con l'uso rigoroso della ragione dimostrare quelle cose, ch'essi van gridando ripugnare alla ragione, ed essere vane, assurde e orrende. Ma io ragiono a questa maniera. Nella natura niente accade che si possa ascrivere a suo vizio; poiché la natura è sempre la medesima, e dovunque è una sola e identica la sua virtú e la sua potenza di agire; ossia, le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutte le cose si generano, e si tramutano di una in altra forma, sono sempre e ovunque le medesime, e però una e identica dev'essere anche la maniera d'intendere la natura di qualsivoglia cosa, ossia per mezzo delle leggi e regole universali della natura. Pertanto, le passioni dell'odio, dell'ira, dell'invidia, ecc., in sé considerate, derivano da quella medesima necessità ed energia della natura, dalla quale derivano le altre cose particolari; e perciò riconoscono [la propria origine da] cause determinate, per mezzo delle quali le s'intende, e hanno determinate proprietà, altrettanto degne d'essere conosciute da noi, quanto le proprietà di qualsiasi altra cosa, che ci dilettiamo solamente di contemplare. Tratterò dunque della natura e delle forze delle Passioni, e del potere della Mente sopra le Passioni stesse, con lo stesso Metodo che ho seguito... nel trattare di Dio e della Mente, e considererò le azioni e gli appetiti degli uomini, precisamente come se fosse questione di linee, di superficie o di corpi.

(*ib.*, P. III. Praefatio).

Critica della idea volgare di libertà dell'uomo.

I.

... Gli uomini ... sono fermamente convinti che al solo cenno della Mente, il Corpo ora si muova ora stia fermo, e compia moltissime operazioni, dipendenti soltanto dalla volontà e dal magistero escogitativo della Mente.

In verità, sino ad ora nessuno ha determinato ciò che il corpo possa; ossia a nessuno finora la esperienza ha

insegnato che cosa il Corpo sia capace di fare in virtú delle sole leggi della Natura, in quanto si consideri questa esclusivamente come corporea, e che cosa non sia capace di fare, senza essere determinato dalla Mente. Poiché nessuno ha finora conosciuto la struttura del Corpo con tanta precisione da poterne spiegare tutte le funzioni; per non dire ora delle molte cose che si osservano nei Bruti, e che oltrepassano d'assai la sagacia umana, né delle moltissime azioni che i sonnambuli compiono nel sonno, e che da svegli non oserebbero: il che basta a mostrare come il Corpo da sé, per le sole leggi della propria natura, sia capace di molte cose, onde la Mente sua stupisce. Inoltre nessuno sa in qual maniera e con quali mezzi la Mente muova il Corpo, né quante gradazioni di movimento possa imprimere al Corpo, né con quanta velocità lo possa mettere in moto. Dal che segue che, quando gli uomini affermano che questa o quell'azione del Corpo ha origine dalla Mente, la quale ha impero sul Corpo, non sanno quel che si dicono, e non fanno altro che riconoscere con parole speciose, d'ignorare la vera causa di tale azione, senza provarne maraviglia. Ma, sappiano o non sappiano con quali mezzi la Mente muova il Corpo, diranno di conoscere tuttavia per esperienza che, se la Mente umana non fosse capace di pensare, il Corpo sarebbe inerte: — e di conoscere inoltre per esperienza che è in esclusiva potestà della Mente tanto il parlare quanto il tacere, e molte altre cose, che perciò credono dipendere dal decreto della Mente.

Ma, per ciò che riguarda il primo puuto, io domando loro: non insegna forse la esperienza altresí, che se è invece inerte il Corpo, la Mente è in pari tempo incapace di pensare? Poiché quando il Corpo riposa nel sonno, la Mente rimane sopita insieme con esso, né ha potere di pensare come quando è sveglia. Inoltre credo che tutti abbiano sperimentato che la Mente non è sempre ugualmente disposta a pensare intorno a un medesimo oggetto; ma secondo che il Corpo è meglio disposto a che si susciti in esso l'imagine di questo o di quell' oggetto, cosí la Mente è meglio disposta a contemplare questo o quell'oggetto. Ma replicheranno non essere possibile che dalle sole leggi della natura, in quanto è considerata

puramente come corporea, si deducano le cause degli edifici, e dei dipinti e di altre cose siffatte, le quali son opera soltanto dell'arte umana — e che il Corpo umano non sarebbe in grado di edificare un tempio, se non fosse determinato e condotto dalla Mente. Ora io ho già mostrato che coloro ignorano di che cosa sia capace il Corpo, e che cosa possa dedursi dalla sola osservazione della sua propria natura; e [ho mostrato inoltre] com'essi stessi facciano esperienza di moltissime cose, che si compiono per le sole leggi di natura, e che mai avrebbero creduto si potessero compiere, se non per la direzione della Mente: come, ad es., le azioni dei sonnambuli durante il sonno, delle quali anche costoro, mentre sono svegli, si maravigliano. Aggiungo qui che la stessa fabbrica del Corpo umano è di gran lunga superiore nel suo magistero a quante ne sono state costruite dall'arte umana; senza ripetere adesso... che dalla natura, sotto qualsivoglia attributo considerata, seguono infinite cose.

Per quanto poi riguarda il secondo punto, certamente di gran lunga piú felice sarebbe la condizione delle cose umane, se cosí tacere come parlare fossero ugualmente in potere degli uomini. Ma l'esperienza c'insegna piú che sufficentemente che nulla gli uomini hanno in loro potere meno della propria lingua, e che nulla sanno meno che moderare i propri appetiti...

... Se gli uomini non avessero sperimentato che noi compiamo molte azioni, delle quali poi ci pentiamo, e che spesso, naturalmente quando siamo travagliati da contrarie passioni, vediamo il meglio e ci appigliamo al peggio, nulla impedirebbe loro di credere che noi siamo liberi in tutte le nostre azioni. Cosí il bambino crede di esser libero nel desiderare il latte, ed il fanciullo adirato nel voler la vendetta, e il timido la fuga. Cosí ancora l'ubriaco crede di profferire per libera decisione della Mente quelle parole che poi, tornato in sé, vorrebbe aver taciute: e il delirante, la pettegola, il fanciullo, e altri moltissimi di tal fatta, credono di parlare per libera decisione della Mente; mentre il vero è che non possono raffrenare l'impulso che hanno a parlare. Sicché la stessa esperienza, non meno evidentemente della Ragione, insegna: che gli uomini per una sola cagione si credono

liberi — vale a dire perché sono consapevoli delle proprie azioni, e ignari delle cause dalle quali son determinate — e inoltre che le decisioni della Mente altro non sono che gli appetiti stessi: le quali decisioni variano pertanto con il variare della disposizione del Corpo. Ciascuno regola, infatti, tutte le cose a seconda della propria passione; e oltre a ciò coloro che sono combattuti da passioni contrarie, non sanno quel che si vogliono; quanto poi a quelli che non sono dominati da alcuna passione, sono facilmente mossi, e sospinti di qua e di là. È certo che tutte queste cose mostrano chiaramente che cosí la decisione della Mente come l'appetito, e la determinazione del Corpo, coesistono per natura o piuttosto sono una medesima cosa: la quale, quando viene considerata sotto l'attributo del Pensiero, e spiegata per mezzo di esso, la chiamiamo decisione [*decretum*], e quando viene considerata sotto l'attributo della estensione e dedotta dalle leggi del movimento e della quiete, la chiamiamo Determinazione...

(*ib.*, Parte III, Prop. II, Scol.).

II.

Io dico che è libera quella cosa, la quale esiste ed agisce per la sola necessità della propria natura; coatta invece quella, che da qualche cos'altro è determinata a esistere e operare in maniera fissa e determinata. Dio, p. es., sebbene necessariamente, esiste tuttavia liberamente, perché esiste per la sola necessità della sua propria natura. Cosí ancora Dio liberamente intende se stesso, e tutte assolutamente le cose, perché dalla sola necessità della natura di lui consegue, ch'egli tutto intenda. Vedi dunque ch'io ripongo la libertà non nella libera decisione, ma nella libera necessità.

Ma scendiamo a parlare delle cose create, le quali son tutte determinate da cause esterne a esistere e operare in maniera fissa e determinata. Per rendere la cosa chiaramente comprensibile, pensiamo una cosa semplicissima. P. es. una pietra riceve da una causa esterna che

la spinga, una determinata quantità di movimento, dalla quale poi, venendo meno l'impulso della causa esterna, continuerà di necessità a essere mossa. Questo mantenersi della pietra in movimento, è coatto, dunque, non perché sia necessario, ma perché dev'essere spiegato con l'impulso di una causa esterna; e quel che qui s'intende della pietra, deve intendersi di qualsivoglia cosa individuale, per quanto la si pensi composta e capace di moltissime operazioni: vale a dire che per qualsiasi cosa c'è necessariamente qualche causa esterna che la determina a esistere e operare in maniera fissa e determinata.

Compiaciti poi d'imaginare che la pietra, mentre continua a muoversi, pensi e sappia di sforzarsi quanto può per continuare a muoversi. Non c'è dubbio che questa pietra, in quanto è consapevole solamente del suo proprio conato, e non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non perseverare nel movimento per altra cagione, se non perché cosí vuole. Ed ecco che cos'è quella libertà umana, che tutti si vantano di avere...

... Quanto a ciò che l'amico tuo afferma con Cartesio — essere, cioè, libero colui che non è costretto da alcuna causa esterna —: se per uomo costretto intende colui che agisce contro volontà, ammetto che talune azioni le compiamo senza essere per nulla costretti, e che per tale riguardo abbiamo il libero arbitrio. Ma se per costretto intende chi, sebbene non contro volontà, agisce tuttavia di necessità... io escludo che noi siamo liberi in alcuna azione.

Ma l'amico tuo afferma in contrario, *che noi possiamo esercitare la Ragione liberissimamente, cioè assolutamente;* e su questa tesi insiste assai, per non dire troppo, fiduciosamente. *Chi infatti* — dice — *potrebbe, senza contraddire alla propria coscienza, negare che io possa con i pensieri miei pensare che cosa vorrei, e che cosa non vorrei scrivere?* Mi piacerebbe assai sapere di quale coscienza vada discorrendo, all'infuori da quella, che ho spiegata piú sopra con l'esempio della pietra. Certamente io, per non contraddire alla mia coscienza, vale a dire alla ragione e alla esperienza, e per non fomentare i pregiudizi e la ignoranza, nego di aver alcun potere assoluto di pensare, con il quale io pensi che cosa vorrei e che cosa

non vorrei scrivere. Ma mi appello alla coscienza di lui, che senza dubbio ha fatto esperienza di non avere nel sogno il potere di pensar che cosa vorrebbe e che cosa non vorrebbe scrivere; né, quando sogna di volere scrivere, ha il potere di non sognare di volere scrivere; né ritengo egli sia stato meno edotto dalla esperienza, come la mente non sia sempre in ugual misura capace di pensare a uno stesso oggetto... (*v. s. pag.* 93).

Quando aggiunge inoltre che le cause per le quali ha volto l'animo a scrivere, lo hanno bensí spinto, ma non già costretto a scrivere; non vuol dire altro... se non che l'animo di lui in tale momento era cosí costituito da poter essere ora facilmente piegato da cause, che non avrebbero potuto piegarlo in altro momento, quando, s'intende, fosse combattuto da qualche grande passione; cause, cioè, che in altro momento non lo avrebbero potuto costringere, lo hanno costretto adesso non già a scrivere contro volontà, bensí a essere necessariamente desideroso di scrivere.

Quanto poi a ciò ch'egli assevera: *che se fossimo costretti da cause esterne, nessuno potrebbe acquistare l'abito della virtú*; io non so chi mai gli abbia detto che non per fatale necessità, ma esclusivamente per libera decisione della Mente, possa accadere che noi ci riveliamo d'animo saldo e costante.

E quanto a quel che aggiunge infine: *che, ciò posto, ogni malvagitá sarebbe scusabile:* che cosa si ricava da ciò? Gli uomini cattivi non sono infatti meno temibili, né meno perniciosi, perciò che son cattivi di necessità...

Da ultimo vorrei che il tuo amico, il quale si muove tali obiezioni, rispondesse a me, com'egli faccia a conciliare la virtú umana, nata da libera decisione della Mente, con la preordinazione divina...

(Epistola LVIII, senza data [1674-5?], a G. H. SCHULLER).

Il sommo bene è la conoscenza di Dio.

Agire assolutamente per la virtú altro non è in noi, se non agire, vivere, conservare il proprio essere (questi

tre termini significano la medesima cosa) secondo la guida della ragione, sul fondamento della ricerca della propria utilità.

Dimostrazione. — Agire assolutamente per la virtú, non è altro che agire . . . secondo le leggi della propria natura. Ma noi in tanto solamente agiamo, in quanto intendiamo . . . Agire, dunque, per la virtú, altro non è in noi se non agire ecc. *C. D. D.*

Oggetto di ogni sforzo che facciamo in virtú della ragione, non è altro che l'intendere; e la Mente, in quanto si serve della ragione, non giudica utile a sè, se non ciò che conduce all'intendimento.

Dimostrazione. — Lo sforzo di conservarsi non è altro che la essenza della cosa stessa . . . , la quale in quanto esiste cosí com'è, si concepisce abbia la forza di perseverare nell'esistere . . . , e di compiere quelle azioni, che dalla sua data natura necessariamente conseguono . . . Ma la essenza della ragione non è altro che la nostra Mente, in quanto intende chiaramente e distintamente . . . : Dunque . . . oggetto di ogni sforzo che facciamo in virtú della Ragione, non è altro che l'intendere.

Inoltre, poiché questo sforzo della Mente, con cui essa, in quanto ragiona, si sforza di conservare il proprio essere, non è altro che l'intendere . . . , questo sforzo d'intendere . . . è dunque primo e unico fondamento della virtú, e noi non ci sforzeremo già d'intendere le cose in vista di alcun fine . . . ; bensí al contrario la Mente, in quanto ragiona, non potrà concepire che per lei sia buona alcuna cosa, se non ciò che conduce a intendere . . . *C. D. D.*

Il sommo bene della Mente è la conoscenza di Dio; e la somma virtú della Mente è conoscere Dio.

Dimostrazione. — Il piú alto obbietto che la Mente può intendere, è Dio, ossia . . . l'Ente assolutamente infinito, e senza il quale . . . nulla può essere nè concepirsi; e però . . . l'utile supremo della Mente, ossia . . . il bene supremo, è la conoscenza di Dio.

Inoltre la Mente, in quanto intende, in tanto solamente agisce, e in tanto solamente può dirsi in modo assoluto che agisce per la virtú . . . Virtú assoluta della Mente è dunque

l'intendere. Ma il piú alto obbietto, che la Mente può intendere, è Dio . . . ; per conseguenza suprema virtú della Mente è intendere, ossia conoscere Dio. *C. D. D.*

(Ethices Pars IV, Prop. XXIV, XXVI, XXVIII).

L'Amore intellettuale di Dio.

Lo sforzo supremo e la suprema virtú della Mente, è d'intendere le cose con il terzo genere di conoscenza (*v. s. pag.* 90).

Dimostrazione. — Il terzo genere della conoscenza procede, dalla idea adeguata di alcuni attributi di Dio, all'adeguata cognizione della essenza delle cose . . . ; e quanto piú noi intendiamo le cose a questo modo, tanto piú . . . intendiamo Dio; e quindi . . . la somma virtú della Mente, cioè . . . la potenza o natura della Mente, ossia . . . il supremo suo sforzo, è d'intendere ecc. *C. D. D.*

La nostra Mente, in quanto conosce sé e il Corpo sotto l'aspetto della eternità, in tanto necessariamente possiede la cognizione di Dio, e sa di essere in Dio, e di essere, per mezzo di Dio, concepita.

Dimostrazione. — La eternità è la stessa essenza di Dio, in quanto questa implica la esistenza come necessaria . . . Concepire, dunque, le cose sotto l'aspetto della eternità, è concepire le cose, in quanto per l'essenza di Dio sono concepite come enti reali, ossia in quanto per la essenza di Dio implicano l'esistenza; e però la nostra Mente, in quanto concepisce sé e il corpo ecc. *C. D. D.*

Qualunque cosa noi intendiamo con il terzo genere di conoscenza, ne prendiamo diletto, e a questo si accompagna come causa l'idea di Dio.

Dimostrazione. — Da questo genere di conoscenza nasce il massimo possibile appagamento della Mente . . . , cioè . . . la massima Letizia, e questa accompagnata dalla idea di sé, e conseguentemente . . . anche dalla idea di Dio, come causa. *C. D. D.*

Corollario. — Dal terzo genere di conoscenza nasce necessariamente l'Amore intellettuale di Dio. Poiché da tal genere di conoscenza nasce la Letizia, accompagnata dalla idea di Dio, come causa, ossia . . . l'Amore di Dio, non in quanto lo imaginiamo come presente . . . , ma in quanto intendiamo che Dio è eterno; e questo è ciò che io chiamo Amore intellettuale di Dio.

L'Amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore di Dio, onde Dio ama se medesimo, non in quanto è infinito, ma in quanto può esplicarsi per la essenza della Mente umana, — considerata sotto l'aspetto dell'eternità. Cioè, l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è parte dell'Amore infinito, onde Dio ama se stesso.

Dimostrazione. — Questo amore della Mente deve riferirsi alle azioni della Mente . . . ; esso, cosí, è l'azione con cui la Mente contempla se stessa, e a cui s'accompagna l'idea di Dio, come causa . . . , cioè . . . l'azione con la quale Dio, in quanto può esplicarsi per mezzo della Mente umana, contempla se medesimo, e a cui si accompagna la idea di se medesimo; e però . . . questo Amore della Mente è parte dell'infinito Amore, onde Dio ama se medesimo. *C. D. D.*

Corollario. — Ne segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e per conseguenza, che l'Amore di Dio verso gli uomini e l'Amore intellettuale della Mente verso Dio, sono una, e la medesima cosa.

Scolio. — Da ciò chiaramente intendiamo in che cosa consiste la nostra salute, o beatitudine, o Libertà; consiste cioè nell'Amore costante ed eterno verso Dio, ovvero nell'Amore di Dio verso gli uomini . . .

(Ethices Pars V, Prop. XXV, XXX, XXXII, XXXVI).

Virtú e felicità.

Anche se non sapessimo che la nostra Mente è eterna, pure noi assegneremmo il primo luogo alla Pietà e alla Religione, e, assolutamente, a tutte le cose che abbiamo mostrato... riferirsi alla Fortezza e alla Generosità.

Dimostrazione. — Primo e unico fondamento della virtú, ossia del retto modo di vivere . . . è cercare il proprio utile. Ora per determinare quelle cose che per dettame della ragione sono utili, non abbiamo tenuto nessun conto della eternità della Mente . . . Pur non sapendo, dunque, in quel momento, che la Mente è eterna, abbiamo tuttavia assegnato il primo luogo a quelle cose che abbiam mostrato riferirsi alla Fortezza e alla Generosità; e però, ove anche adesso ignorassimo ciò, pure riserveremmo il primo luogo a quelle cose stesse, che son prescritte dalla ragione. *C. D. D.*

Scolio. — Diversa sembra essere la comune persuasione del volgo. I piú, infatti, pare che credano in tanto essere liberi, in quanto sia loro dato condiscendere alle loro voglie; e in tanto decampare dal proprio diritto, in quanto sieno costretti a vivere secondo la prescrizione della legge divina. Credono pertanto che la Pietà e la Religione, e tutte, assolutamente, le cose che si riferiscono alla Fortezza d'animo, sieno pesi, che sperano deporre dopo la morte, ricevendo insieme il prezzo del servaggio, cioè della Pietà e della Religione. Né da questa speranza soltanto, ma anche e specialmente dalla paura di essere, dopo morti, puniti con crudeli supplizi, si lasciano indurre a vivere secondo il dettame della legge divina, per quanto comportano la loro debolezza e l'animo loro incontinente. E se non vi fosse negli uomini questa speranza e questa paura, ma essi credessero invece che le Menti muoiono con il corpo, e che ai miseri, estenuati dal peso della Pietà, non è riservato di continuar a vivere, essi tornerebbero allora alla propria natura, e vorrebbero regolare tutte le cose a seconda del proprio capriccio, e render obbedienza piuttosto alla fortuna che non a se stessi. Ma questo a me non par meno assurdo che se alcuno, perché non crede di poter nutrire in eterno il proprio Corpo con buoni alimenti, volesse piuttosto satollarsi con veleni e sostanze mortifere: o pure, vedendo che la Mente non è eterna ossia immortale, preferisse perciò esser pazzo e viver privo di ragione: cose tanto assurde, che appena val la pena di accennarvi.

La beatitudine non è il premio della virtú, ma è la virtú stessa; e non già godiamo di essa, perché reprimiamo le nostre brame, ma, al contrario, appunto perché di essa godiamo, possiamo contenere queste brame.

Dimostrazione. — La beatitudine consiste nell'Amore verso Dio . . . , il quale Amore nasce dal terzo genere di conoscenza . . . ; e quindi . . . devesi riferire alla Mente, in quanto

essa agisce; e però questo Amore . . . è la stessa virtú. E questo era in primo luogo da dimostrare.

Inoltre, quanto piú la Mente gode di tale Amore divino ovvero beatitudine, tanto piú intende . . . ; cioè . . . tanto maggior potere ha sulle passioni, e . . . tanto meno subisce le passioni che sono cattive. E cosí, per il fatto che la Mente gode di questo Amore divino, ossia beatitudine, ha potere di reprimere le [male] voglie. E poiché la potenza umana di dominare le passioni consiste nel solo intelletto, ne segue che nessuno gode della beatitudine perché ha represso le passioni, ma al contrario il potere di reprimere le [male] voglie nasce dalla beatitudine stessa. *C. D. D.*

Scolio. — Con ciò, ho esaurito tutto quello che mi ero proposto di mostrare intorno al potere della Mente sulle passioni e intorno alla libertà della Mente. Dalle quali cose appare quanto il sapiente sia forte, e valga piú dell'ignorante, che è sospinto solamente dalle proprie voglie. L'ignorante, infatti, oltre che è agitato in molte guise dalle cause esterne e non può mai conquistare la vera tranquillità dell'animo, vive anche come inconsapevole di sé e di Dio e delle cose, e non appena cessa di patire, allora cessa, insieme, anche di essere.

Invece il sapiente, in quanto lo si considera come tale, appena si lascia commuover l'animo; ma, essendo egli per una certa eterna necessità, consapevole di sé e di Dio e delle cose, non cessa mai di essere, ma sempre anzi conquista la vera tranquillità dell'animo.

Se ora la via, che ho mostrato condurre a questi termini, sembrerà difficilissima, pure si può ben ritrovarla. E invero dev'essere arduo ciò che tanto raramente si ritrova. Come, infatti, potrebbe accadere, ove la salute fosse qui a nostra disposizione e potesse ritrovarsi senza grande fatica, ch'essa quasi da tutti venisse trascurata? Ma tutte le cose eccelse sono tanto difficili quanto rare.

(*ib.*, Prop. XLI-XLII; chiusa dell'opera).

Società e libertà.

L'uomo che è guidato dalla Ragione, è piú libero nella società civile, in cui vive secondo la legge comune, che non nella solitudine, dove non obbedisce se non a se medesimo.

Dimostrazione. — L'uomo che è condotto dalla Ragione, non è condotto a obbedire dal Timore...; ma in quanto si sforza di conservare il proprio essere secondo il dettame della ragione, ossia... in quanto si sforza di vivere liberamente, egli desidera di attenersi alla ragione della vita comune e della comune utilità..., e conseguentemente... di vivere secondo la legge comune dello Stato. Desidera, dunque, l'uomo che è guidato dalla ragione, per poter piú liberamente vivere, di attenersi alle leggi comuni dello Stato. *C. D. D.*

(Ethices P. IV, Prop. LXXIII. In tutt'i passi citati dell'*Ethica* ho omesso, e indicato con punti sospensivi, i richiami alle Proposizioni precedenti).

Necessità e moralità.

Io non sottometto per nulla Dio al fato, ma penso che tutte le cose seguano con inevitabile necessità dalla natura di Dio — allo stesso modo che tutti pensano, seguire dalla natura dello stesso Dio, che Dio intenda se stesso; ciò che nessuno, in verità, nega seguire necessariamente dalla natura divina; eppure nessuno pensa che Dio intenda se stesso, per esservi costretto da una qualche fatalità, bensí affatto liberamente, per quanto necessariamente.

Inoltre, questa inevitabile necessità delle cose non abolisce le leggi, né divine né umane. Poiché gli stessi precetti morali, ricevano o no da Dio stesso la forma legale, o giuridica, sono pur tuttavia divini e salutiferi; e quel bene che segue dalla virtú, e dall'amore di Dio, sia che noi lo riceviamo da Dio nella sua qualità di Giudice, sia che emani dalla necessità della natura Divina, non sarà perciò piú o meno desiderabile; allo stesso modo che, per converso, neanche quei mali che seguono da atti e affetti pravi, per il fatto che seguono necessariamente da questi, sono meno da temere; e infine, sia che le azioni che compiamo, le compiamo necessariamente o contingentemente, siamo tuttavia guidati dalla speranza e dal timore.

Gli uomini poi sono inescusabili dinanzi a Dio, non

per altra ragione che perché sono in potestà di lui, come la creta è in potestà del vasaio, che di una stessa massa fa vasi diversi, alcuni ad onore, altri a disonore [*Rom.* IX, 21]...

... Con questo ho inteso di dire, che... nessuno può redarguire Dio, perché lo abbia dotato di una natura debole o di un animo incontinente. Come, infatti, sarebbe assurdo che il circolo si lamentasse, perché Dio non gli ha dato le proprietà della sfera, o il bambino, tormentato dai calcoli, perché non gli ha dato un corpo sano, cosí neanche si può lamentare l'uomo di animo incontinente, perché Dio gli ha negato la fortezza e la vera conoscenza e l'amore di Dio stesso, e perché gli ha dato una cosí debole natura, che egli non può infrenare né moderare le sue bramosie. Poiché alla natura di qualunque cosa nient'altro compete, se non ciò che segue necessariamente dalla data sua causa. E non si può negare, senza voler negare tanto la esperienza quanto la ragione, che non compete alla natura di ciascun uomo, di essere d'animo forte, e che non è in nostra potestà di aver sano il Corpo piú che la Mente. Ma — insisterai tu — se gli uomini peccano per necessità di natura, sono dunque scusabili; e non spieghi qual conchiusione vuoi trarne: che, cioè, Dio non possa sdegnarsi contro di loro, ovvero che essi sieno degni della beatitudine, cioè della conoscenza e dell'amore di Dio. Dal canto mio, nel primo caso, pienamente concedo che Dio non si sdegna, bensí tutte le cose si compiono per sentenza di lui; nego tuttavia che tutti debbano perciò essere beati: gli uomini posson bene essere scusabili, e tuttavia mancare della beatitudine, ed essere in molte maniere tormentati. Infatti è scusabile il cavallo, di essere cavallo e non uomo: ciononondimeno, cavallo dev'essere e non uomo. Chi diventa rabbioso per il morso di un cane, è pur da scusarsi, e tuttavia a buon dritto resta soffocato. E infine chi non può governare le proprie bramosie e reprimerle per timore delle leggi, quand'anche sia da scusare per la sua debolezza, non per questo può godere della tranquillità dell'animo, e della conoscenza e amore di Dio, ma di necessità perisce. Né qui reputo necessario avvertire

che la Scrittura, quando dice che Dio si sdegna contro i peccatori, ed è giudice, il quale sottopone a processo le azioni degli uomini, sentenzia e giudica — parla secondo le usanze degli uomini e le opinioni invalse nel volgo, perché suo intento è non già d'insegnare la Filosofia, né di rendere gli uomini dotti, ma di renderli obbedienti . . .

(Epistole LXXV e LXXVIII [1675-6] a Enrico Oldenburg; anche qui ho seguito il testo riprodotto in *Opera Posthuma*).

Teologia e filosofia. Il diritto naturale. La libertà di coscienza.

. . . In ciò che la Scrittura espressamente insegna, nulla avendo io trovato che non concordasse con l'intelletto o che a questo ripugnasse, e inoltre vedendo che i Profeti non hanno insegnato nulla, se non cose oltremodo semplici e facili a intendersi da chicchessia, e le hanno adornate con quello stile e avvalorate con quelle ragioni, che massimamente valessero a muovere l'animo della moltitudine alla devozione verso Dio — mi sono totalmente persuaso che la Scrittura lascia la ragione assolutamente libera, e non ha niente in comune con la Filosofia, ma tanto una quanto l'altra poggiano ciascuna sopra un suo proprio fondamento. Per dare poi di ciò una dimostrazione apodittica, e risolvere la questione in tutta la sua estensione, io mostro quale metodo si debba seguire nella interpetrazione della Scrittura: doversi cioè ricavare intiera la conoscenza di essa e delle cose spirituali da essa soltanto, e non dalle cognizioni che acquistiamo mediante il lume naturale. Di qua passo a mostrare quali pregiudizi abbiano avuto origine dal fatto, che il volgo (il quale è dedito alla superstizione, e ama le reliquie del tempo antico piú della stessa eternità) adora i libri della Scrittura piú che lo stesso Verbo di Dio. Dimostro poi che il Verbo rivelato di Dio non è un certo determinato numero di libri, ma il semplice

concetto della mente divina rivelata ai Profeti; vale a dire obbedire a Dio con animo intiero, coltivando giustizia e carità. Dimostro ancora che l'insegnamento della Scrittura si conforma al comprendonio e alle opinioni di coloro, ai quali i Profeti e gli Apostoli solevano predicare questo Verbo di Dio; il che essi fecero, affinchè gli uomini lo accogliessero senz'alcuna contrarietà e con animo intiero. Mostrato di poi quel che c'è di fondamentale nella fede, concludo finalmente non avere la conoscenza rivelata, altro oggetto all'infuori dalla obbedienza, ed essere proprio assolutamente distinta, in ordine cosí all'oggetto come ai fondamenti e ai mezzi, dalla conoscenza naturale, né avere con questa alcunché in comune, bensí mantenere entrambe, ciascuna il suo proprio dominio senza contrasto di sorta da parte dell'altra, né dovere alcuna delle due esser ancella dell'altra. Data inoltre la straordinaria varietà degli umani talenti, onde uno trova meglio il suo appagamento in queste, l'altro in quelle opinioni, e ciò che suscita in uno lo spirito religioso, suscita nell'altro il riso — da queste considerazioni unite alle precedenti, conchiudo che si deve lasciare a ciascuno la libertà di pensiero e la potestà d'interpetrare a proprio talento i fondamenti della fede, e solamente dalle opere si deve giudicare della fede di ciascuno, se sia pia o empia; cosí dunque tutti potranno obbedire a Dio con animo intiero e libero, e soltanto la giustizia e la carità saranno da tutti pregiate. Dopo aver mostrato cosí la libertà che è concessa a ciascuno dalla legge divina rivelata, procedo alla seconda parte della questione; che, cioè, questa medesima libertà può, e anzi deve concedersi, senza pregiudizio della pace dello Stato e dell'autorità delle potestà sovrane, e non può essere tolta senza grande pericolo per la pace, e grande detrimento di tutto lo Stato. E per questa dimostrazione prendo le mosse dal diritto naturale di ciascun individuo; diritto che si estende, è ben certo, fin dove si estende il desiderio e il potere di ciascuno; e... nessuno per dritto di Natura è obbligato a vivere secondo il gusto di un altro, ma ciascuno è mallevadore della propria libertà. Mostro inoltre che da questo diritto nessuno realmente recede, eccettuato chi trasferisce a un altro la potestà di

difendere se stesso, e che di necessità mantiene in modo assoluto questo diritto naturale colui, al quale ciascuno abbia trasferito il suo proprio diritto di vivere come gli talenta, insieme con la potestà di difendere se stesso; e da ciò dimostro come coloro che detengono il sovrano imperio, abbiano tanto di diritto quant'hanno di potere, ed essi soli sieno garanti del diritto e della libertà, mentre gli altri solamente in conformità della decisione di quelli, devono compiere tutte le loro azioni. Ma, d'altra parte, poichè nessuno può privarsi della propria potestà di difendere se stesso fino a tal punto da cessare di essere uomo, da ciò concludo che nessuno può privarsi in modo assoluto del suo proprio diritto naturale, bensí i sudditi quasi per diritto di Natura si riservano certe facoltà, che non possono esser loro tolte senza grande pericolo dell'autorità statale, e che anzi o son loro tacitamente concesse, o da loro espressamente pattuite, con quelli che detengono il potere... Dopo di che mostro che i detentori della sovrana autorità sono mallevadori e interpetri del diritto non soltanto civile, ma anche sacro, e soli hanno diritto di discernere che cosa sia giusto e ingiusto, pio ed empio; e finalmente conchiudo che i medesimi sanno riservarsi nel modo migliore questo diritto, e possono conservare con sicurezza il dominio, soltanto a condizione che a ciascuno sia concesso di pensare come vuole, e di dire quello che pensa.

(Tractatus Theologico-Politici Praefatio).

N. B. A pag. 73, linea 14-13 dal basso, si legga: « Dell'*Ethica*, ed. GENTILE, con note (Bari, 1915) », e si cancelli il resto, sino alla fine del capoverso. Nella stessa pag., linea 7 dal basso, si aggiunga: « Dell'*Etica*, trad. parziali, a cura di P. MARTINETTI (Torino, 1928), e di altri ».

CAPITOLO V.

GOFFREDO GUGLIELMO LEIBNIZ.

[N. a Lipsia, m. a Hannover (1646-1716). Spirito oceanico, aperto alla piú grande varietà d'interessi, distribuí la propria attività in tutte le direzioni, e molta ne disperse per mille ri-

voli. Il suo ambizioso programma di politica internazionale ed ecclesiastica (conciliazione delle maggiori potenze europee e delle chiese cristiane dissidenti) non ebbe fortuna. Operando nella propria persona quella unificazione del sapere che fu sua costante aspirazione, impresse la sua orma in tutt'i campi dello scibile (scienze naturali, giurisprudenza, glottologia, storia, teologia), ma piú profonda nella matematica con la invenzione, o la felice sistemazione, del calcolo infinitesimale, e nella filosofia con la costruzione di un sistema idealistico, consapevolmente fondato sopra l'analogia fra tutto ciò ch'esiste e l'anima umana, e inteso ad armonizzare, non in transazione eclettica ma in sintesi originale, la concezione meccanica della Natura con la concezione organica e dinamica, teleologica estetica religiosa.

Opere filosofiche principali: contro il larvato manicheismo del Bayle (v. s. pagg. 53-57) scrisse la *Teodicea*; contro l'empirismo del Locke scrisse ma non pubblicò i *Nuovi Saggi*. Di altre opere particolarmente importanti è fatta pure menzione appresso, ai rispettivi luoghi: non è il caso di estendere la enumerazione, dovendosi ricavare la conoscenza delle dottrine del L. da un grande numero di scritti, per lo piú occasionali e brevi, e dal vastissimo carteggio.

Ediz. delle opere filosofiche (per lo piú scritte in francese e in latino, ben poche in tedesco): a cura di R. E. Raspe (1765), L. Dutens (1768: 6 voll., comprendenti anche scritti di teologia, matematica, sinologia, filologia, ecc.), J. E. Erdmann (1840), P. Janet (1866; 2ª ed. 1900), C. J. Gerhardt (1875-90, 7 voll.), Buchenau e Cassirer (1916, 5 voll., in ted.). È stata iniziata, sotto gli auspici delle Accad. riunite d'Europa, e a cura dell'Accad. Prussiana delle Scienze, la pubbl. di tutti gli scritti e le lettere del L., che formeranno circa 40 voll.: ne sono finora usciti due. Della *Monadologie*, ed. Boutroux-Poincaré (4ª ed., 1896), ecc.; del *Discours de la Métaphysique*, ed. Lestienne.

Trad. ital. moderne: Cecchi, dei *Nuovi Saggi* (Bari, 1909-11), integrale; De Ruggiero (Bari, 1912), Seregni (Milano, 1926), Donati (Bologna, 1929), di opere varie; Carlotti, *Antologia leibniziana* (1923).

Studi critici: Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der leibnizischen Philosophie* (2ª ed. 1844); Nourrisson, *La phil. de L.* (1860); Stein, *L. und Spinoza* (1890); Russel, *A critical exposition of the phil. of L.* (1900; trad. fr., 1908); Couturat (editore di *Opuscules et fragments inédits de L.*, 1903), *La logique de L.* (1902); Cassirer, *L. s System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902); Halbwachs, *Leibniz* (1906); Baruzi, *L., avec de nombreux textes inéd.* (1906); *L. et l'or-*

ganisation religieuse de la terre (1909); CARRA DE VAUX, *Leibniz* (1907); PIAT, *Leibniz* (1915); WUNDT, *L. zu seinem 200 jährigen Todestag* (1917); SCHMALENBACH, *Leibniz* (1921); CARLOTTI, *Il sistema di L.* (1923).

Ho seguito, dove non è altrimente indicato, il testo della ed. GERHARDT, emendandolo in più luoghi, e ho tenuto presenti le trad. del Cecchi, del De Ruggiero, del Carlotti].

Lineamenti della metafisica leibniziana.

La Sostanza è un Essere capace di Azione. È semplice o composta. La Sostanza semplice è quella che non ha parti. La [Sostanza] composta è la riunione delle sostanze semplici, o Monadi. Monas è un termine greco, che significa la Unità, o ciò ch'è uno. I composti o corpi sono Pluralità; e le sostanze semplici, le Vite, le Anime, gli Spiriti sono Unità. Ed è pur necessario che vi sieno sostanze semplici ovunque, perché senza di esse, non ci sarebbero composti; e per conseguenza tutta la natura è piena di vita.

(Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison [1714], art. 1).

... Dove non ci son parti, non c'è né estensione, né figura, né divisibilitá possibile ... Queste Monadi sono i veri Atomi della natura, e, in una parola, gli Elementi delle cose.

Parimente, non è da temersi che una sostanza semplice possa dissolversi, e non è concepibile che possa in alcun modo perire naturalmente.

Per la stessa ragione, non è concepibile che in nessun modo una sostanza semplice possa naturalmente cominciare [a essere], poiché non potrebb'essere formata per composizione.

Cosicché è lecito dire che le Monadi non possono né cominciare né finire, se non tutto in una volta; cominciare cioè per creazione, e finire per annientamento, laddove ciò ch'è composto, comincia e finisce, una parte dopo l'altra.

E neanche c'è mezzo di spiegare come una Monade possa venire alterata e mutata nel suo interno da qualche altra creatura, poiché in essa [Monade] non sarebbe dato di operare alcuna trasposizione, né di concepire alcun movimento interno, che possa là dentro essere provocato, diretto, accresciuto o diminuito, com'è invece possibile nei composti, dove si dà mutamento [di relazione] tra le parti. Le Monadi non hanno finestre, per le quali possa entrarvi, o uscirne qualche cosa...

Ciò nondimeno è necessario che le Monadi abbiano talune qualità, altrimenti neanche sarebbero Esseri...

Occorre ancora che ciascuna Monade sia differente da ciascun'altra. Infatti non si danno mai in natura due Esseri, che sieno perfettamente uno uguale all'altro, e nei quali non si possa trovare una differenza interna, o fondata sopra una qualificazione intrinseca.

Inoltre, assumo come concesso che ogni essere creato, e per conseguenza anche la Monade creata, è soggetto al mutamento, e anzi che questo mutamento è continuo in ciascuna [Monade].

Da ciò che testé dicevamo, consegue che i mutamenti naturali delle Monadi provengono da un principio interiore, perchè una causa esteriore non potrebbe aver influsso nel loro interno.

(Scritto postumo senza titolo, composto probabilmente dopo i *Principes,* e denominato da J. E. Erdmann *Monadologie,* art. 3-11).

...Una Monade, in se stessa e sul momento, sarebbe discernibile da un'altra, soltanto per le qualità e azioni interne, le quali sono semplicemente le sue percezioni (cioè le rappresentazioni, nel semplice, del composto, o di ciò ch'è esterno) e le sue appetizioni (cioè le sue tendenze da una percezione all'altra), che sono i principii del mutamento. Infatti la semplicità della sostanza non impedisce la molteplicità delle modificazioni, che debbono trovarsi insieme in quella stessa sostanza semplice; e queste debbono consistere nella varietà delle relazioni con le cose esteriori. Cosí in un centro o punto, pur essendo semplice qual è, si trova una infinità di angoli, formati dalle linee che vi convergono (*Principes,* art. 2).

D'altronde si è obbligati a riconoscere che la percezione e quello che ne dipende, sono inesplicabili con ragioni meccaniche, cioè con le figure e i movimenti. Supponiamo che ci sia una macchina, di tale struttura che la renda capace di pensare, sentire, percepire; si potrà pensare che sia cresciuta di mole, conservando le medesime proporzioni, in modo che vi si possa entrare, come in un mulino; ciò posto, nel visitarla internamente si troveranno solamente pezzi che si spingono uno con l'altro; e mai si troverà di che spiegare una percezione. Cosicché questa, bisogna cercarla nella sostanza semplice, e non nel composto o nella macchina. E reciprocamente, non altro che questo, vale a dire le percezioni e i loro mutamenti, si possono rinvenire nella sostanza semplice; e in ciò solamente possono anche consistere tutte le Azioni interne delle sostanze semplici (*Monad.*, art. 17).

Ciascuna Monade, insieme con un corpo [che le è] particolare, costituisce una sostanza vivente. Cosí, non soltanto da per tutto c'è vita, congiunta alle membra od organi, ma ce n'è anzi una infinità di gradi nelle Monadi, secondo che le une dominano piú o meno sopra le altre. Ma quando la Monade abbia organi tanto bene adattati, che per mezzo loro ci sia alcunché di rilevato e di distinto nelle impressioni ch'essi ricevono, e per conseguenza [anche] nelle percezioni che le rappresentano (come, p. es., quando mediante la configurazione degli umori degli occhi, i raggi luminosi sono concentrati e agiscono con maggior forza), si può giungere cosí fino al sentimento, cioè fino a una percezione accompagnata da memoria; a una percezione, voglio dire, della quale per lungo tempo rimane una certa eco, che, offrendosi la occasione, si fa sentire: e un tal vivente è chiamato Animale, siccome la sua Monade è chiamata Anima. E quando quest'Anima è elevata sino alla ragione, è qualche cosa di piú sublime, e la si annovera tra gli Spiriti... (*Princ.*, art. 4).

Se vogliamo dare il nome di Anima a tutto ciò che ha percezioni e appetizioni nel significato generale che testé ho spiegato, le sostanze semplici o Monadi create po-

trebbero tutte quante esser chiamate Anime: ma siccome il sentimento è qualche cosa piú che una semplice percezione, acconsento che il nome generale di Monadi e di Entelechie basti a [designare] quelle sostanze semplici, le quali non abbiano altro che la percezione; e che debbano essere chiamate Anime soltanto quelle sostanze, che hanno la percezione piú distinta, e accompagnata da memoria.

Infatti noi sperimentiamo in noi stessi uno stato, in cui non ricordiamo nulla e non abbiamo alcuna percezione distinta, come quando cadiamo in deliquio, o quando siamo immersi in un sonno profondo senz'alcun sogno. In tale stato, l'anima non differisce sensibilmente da una semplice Monade; ma siccome un tale stato non è durevole, e l'anima se ne trae fuori, essa è qualche cosa di piú.

E non ne segue che allora la sostanza semplice sia senz'alcuna percezione. Questo anzi non è possibile, per le ragioni suddette; infatti essa non potrebbe perire, e neanche potrebbe sussistere senza qualche affezione, che poi non è altro che la sua percezione; ma quando c'è una grande moltitudine di piccole percezioni, nelle quali non c'è nulla di distinto, si è in uno stato di stordimento; allo stesso modo che, quando si gira continuamente nello stesso senso parecchie volte di seguito, ci coglie una vertigine che può farci venir meno, e che non ci lascia distinguere [piú] nulla. E la morte può fare che per un certo tempo gli animali si trovino in un tale stato.

Ora, siccome ogni stato presente di una sostanza semplice è naturalmente una conseguenza del precedente, in tal modo che il presente vi è gravido dell'avvenire,

— dunque, poiché chi si è risvegliato dallo stordimento, ha coscienza delle sue percezioni, bisogna pure che n'abbia avute immediatamente prima, senza per altro averne avuto coscienza; infatti una percezione non potrebbe venire, per via naturale, se non da un'altra percezione, come un movimento non può naturalmente venire se non da un [altro] movimento.

Di qua si vede che se nelle nostre percezioni non avessimo nulla di distinto, e, per cosí dire in rilievo, e di gusto piú sapido, saremmo sempre in uno stato di

stordimento. E tale è lo stato delle Monadi affatto ignude (*Monad.*, art. 19-24).

V'è nelle percezioni degli animali una connessione, che ha qualche somiglianza con la Ragione: ma ha fondamento soltanto nella memoria dei fatti, o effetti, e non già nella conoscenza delle cause. È cosí che un cane fugge il bastone con cui è stato colpito, perché la memoria gli rappresenta il dolore che quel bastone gli ha causato. E gli uomini, in quanto sono empirici, cioè nei tre quarti delle loro azioni, agiscono puramente come bestie. P. es., ci si aspetta che domani verrà giorno, perché s'è fatta sempre una tale esperienza: soltanto un astronomo lo prevede per virtú di ragione; e anche questa previsione sarà fallace, in fine, quando la causa del giorno, che non è eterna, verrà meno... (*Princ.*, art. 5).

Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è ciò che ci distingue dai semplici animali, e ci fa avere la Ragione e le scienze, elevandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. E in ciò consiste quel che in noi si chiama Anima Ragionevole o Spirito.

Parimente, mercé la conoscenza delle verità necessarie e le astrazioni loro, siamo elevati agli atti riflessivi, che ci fanno pensare a ciò che si chiama Io, — e alla considerazione che in Noi c'è questo o c'è quello; e cosí è che, nel pensare a noi, pensiamo all'Essere, alla sostanza, al semplice o al composto, all'immateriale e a Dio stesso, quando formiamo il concetto che quel che in noi è limitato, in lui è senza limiti. Quegli atti riflessivi forniscono poi gli oggetti principali dei nostri ragionamenti.

I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi principii: quello di contraddizione, in virtú del quale ciò che implica contraddizione vien da noi giudicato falso, e vero ciò ch'è opposto o contraddittorio al falso.

E quello di Ragion sufficiente, in virtú del quale si considera impossibile che alcun fatto sia riconosciuto esser vero o esistente, o alcuna proposizione esser vera, qualora non ci sia una ragione sufficiente perché

sia cosí e non altrimenti; per quanto tali ragioni il piú delle volte non possano esserci note.

Vi sono del pari due specie di Verità: quelle di Ragione (*Raisonnement*) e quelle di Fatto. Le verità di ragione sono necessarie, e il loro opposto è impossibile; quelle di fatto sono contingenti, e il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria, se ne può trovar la ragione mediante l'analisi, risolvendola in idee e in verità piú semplici, finché si giunga a quelle primitive (*Monad.*, art. 29-33).

[La] ragion sufficiente della esistenza dell'Universo non potrebbe ritrovarsi nella serie delle cose contingenti, vale a dire dei corpi e delle rappresentazioni loro nelle Anime, perché essendo la materia in se stessa indifferente al moto e alla quiete, e a questo o a quel moto, non vi si potrebbe ritrovare la ragione del moto, e meno ancora di un moto determinato. E benché il movimento ch'è attualmente nella materia, provenga dal precedente, e questo a sua volta da uno precedente, con ciò non si è fatto un passo di piú, anche a risalire lontano quanto si voglia: infatti resta sempre la stessa questione. È necessario quindi che la ragion sufficiente, la quale non abbia piú bisogno di un'altra ragione, sia fuori da questa serie delle cose contingenti, e si trovi in una sostanza, la quale o ne sia la causa, ovvero sia un essere necessario, portante con sé la ragione della propria esistenza; altrimenti non si avrebbe ancora una ragion sufficiente alla quale far capo. E questa ragione ultima delle cose è chiamata Dio (*Princ.*, art. 8).

...Dio solo è la Unità primitiva e la sostanza semplice originaria, e tutte le Monadi create o derivate sono sue produzioni; esse nascono, a cosí dire, per lampeggiamenti continui della divinità, di momento in momento, limitati a seconda della recettività della creatura, alla quale è essenziale l'essere limitata (*Monad.*, art. 47).

Dio è la ragion prima delle cose: infatti le cose limitate, come son tutte quelle che vediamo e sperimentiamo, sono contingenti, e non hanno in sé nulla che

renda necessaria la loro esistenza; essendo manifesto che il tempo, lo spazio e la materia, compatti e uniformi in se stessi, e indifferenti a tutto, avrebbero potuto ricevere movimenti e forme affatto diverse, e in ordine diverso. Bisogna dunque cercare la ragione della esistenza del Mondo, il quale è tutto quanto l'insieme delle cose contingenti; e bisogna cercarla nella sostanza che porta con sé la ragione della propria esistenza, e che per conseguenza è necessaria ed eterna. Inoltre bisogna che tale causa sia intelligente: infatti, poiché questo mondo che esiste, è contingente e infiniti altri mondi sono ugualmente possibili, e ugualmente pretendenti alla esistenza, per cosí dire, allo stesso modo di quello, — è necessario che la causa del mondo abbia avuto riguardo o riferimento a tutti quei mondi possibili, per determinarne uno. Tal riguardo o rapporto di una sostanza esistente con semplici possibilità, non può esser altro, se non l'intelletto che ne ha le idee; e il determinarne una non può esser altro che l'atto della volontà che sceglie. La potenza di quella sostanza, poi, ne rende efficace la volontà. La potenza mira all'essere; la saggezza o l'intelletto al vero, e la volontá al bene. Quella causa intelligente, inoltre, dev'essere infinita in tutt'i modi, e assolutamente perfetta in potenza, in saggezza e in bontà, poiché mira a tutto ciò ch'è possibile. E siccome tutto è connesso, non c'è motivo di ammetterne piú di una. Il suo intelletto è la fonte delle essenze, e la sua volontà è la origine dell'esistenze. Ecco in poche parole la prova di un Dio unico con le sue perfezioni; ed ecco, per opera sua, la origine delle cose.

Or quella suprema saggezza, unita con una bontà che non è men d'essa infinita, non ha potuto mancar di scegliere il meglio. Infatti, come un male minore è una specie di bene, del pari un bene minore è una specie di male, se fa ostacolo a un bene piú grande: e ci sarebbe qualche cosa da correggere nelle azioni di Dio, se ci fosse mezzo di far meglio. E come nelle matematiche, quando non c'è né un maximum, nè un minimum, insomma niente di distinto, tutt'i risultati vengono ugualmente, o, quando ciò non è possibile, non risulta niente del tutto, — parimente può dirsi, in materia di perfetta

saggezza, la quale non è regolata meno delle matematiche, — che, se non vi fosse il migliore (optimum) fra tutt'i mondi possibili, Dio non ne avrebbe prodotto alcuno. Io chiamo Mondo tutta la serie e tutto l'insieme delle cose tutte esistenti, affinché non si dica che più mondi sarebbero potuti esistere in tempi e luoghi differenti. Infatti bisognerebbe contarli tutt'insieme per un sol mondo, o, se vi par meglio, per un Universo. E quand'anche si riempissero tutt'i tempi e tutt'i luoghi, resta sempre vero che sarebbe stato possibile riempirli in una infinità di modi, e che c'è una infinità di Mondi possibili, tra i quali è necessario che Dio abbia scelto il migliore, poich'egli non fa niente senz'agire secondo la suprema ragione.

Qualche avversario, non potendo risponder a tale argomento, risponderà forse alla conchiusione con un argomento contrario, dicendo che il mondo sarebbe potuto essere senza il peccato e senza le sofferenze; ma io nego che in questa ipotesi sarebbe stato migliore. Infatti bisogna sapere che tutto è connesso in ciascuno dei Mondi possibili: l'Universo, quale che possa essere, è tutto d'un pezzo, come un Oceano; il più piccolo movimento vi propaga il suo effetto a qualunque distanza, benché tal effetto, in proporzione della distanza, divenga meno sensibile; di modo che Dio vi ha regolato antecipatamente tutto, una volta per sempre, avendo preveduto le preghiere, le buone e le cattive azioni, e tutto il resto; e ciascuna cosa ha contribuito idealmente, prima della sua esistenza, alla determinazione ch'è stata presa sull'esistenza di tutte le cose. Cosicché niente può essere mutato nell'universo (né più né meno che in un numero), salva restando la sua essenza, o se meglio vi piace, la sua individualità numerica. Quindi, se il più piccolo male che avviene nel mondo non avvenisse, non sarebbe più quel mondo che, tutto contato, tutto detratto, è apparso il migliore al Creatore che l'ha scelto.

(Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal [1710], I. Partie, art. 7-9).

... Questa connessione o questo adattamento reciproco di tutte le cose create e di ciascuna di esse, fa

che ciascuna sostanza semplice abbia rapporti, i quali esprimono tutte le altre, e che essa sia per conseguenza uno specchio vivente, perpetuo, dell'universo.

E a quel modo che una stessa cittá guardata da lati differenti apparisce affatto diversa ed è quasi moltiplicata in prospettiva, — parimente accade che, per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, vi sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono semplicemente le prospettive di un universo solo, considerato dai differenti punti di vista di ciascuna Monade.

E questo è il mezzo di ottenere tutta la varietà ch'è possibile, ma insieme con il piú grande ordine possibile; è il mezzo cioè di ottenere tutta la perfezione possibile.

. . . Dio, nel regolare il tutto, ha avuto riguardo a ciascuna parte, e particolarmente a ciascuna Monade; ora, la natura della Monade essendo rappresentativa, nulla potrebbe circoscriverla alla rappresentazione di sola una parte delle cose; per quanto in verità questa rappresentazione [che la Monade ha di tutte le cose] non comprenda che confusamente i particolari di tutto l'universo, e possa comprendere distintamente soltanto una piccola parte delle cose, quelle cioè che sono piú vicine a ciascuna Monade, o piú grandi in rapporto ad essa; altrimenti ogni Monade sarebbe una Divinità.[1] Le Monadi non sono dunque limitate nell'oggetto, bensí nella modificazione della conoscenza dell'oggetto. Tutte mirano confusamente all'infinito, al tutto, ma son limitate e dif-

---

[1] « Siccome ciascuna percezione distinta dell'Anima comprende una infinità di percezioni confuse, che racchiudono tutto l'universo, l'Anima stessa non conosce le cose di cui ha percezione, se non in quanto ne ha percezioni distinte e nette; ed è perfetta, in proporzione delle percezioni distinte che ha. Ciascun'Anima conosce l'infinito, conosce tutto, ma confusamente: come nel passeggiare lungo la riva del mare e nel sentire il gran rumore ch'esso fa, odo i rumori individuali di ciascun'onda, dai quali il rumore totale è composto, ma senza discernerli, — le nostre percezioni confuse sono il risultato dell'impressioni che tutto l'universo fa su di noi. Lo stesso è di ciascuna Monade. Dio solo ha una conoscenza distinta di ogni cosa, perché ne è la fonte. Si è detto molto bene che egli, come centro, è da per tutto, ma la sua circonferenza non è in nessuna parte, perché tutto gli è immediatamente presente, senz'alcuna lontananza da quel centro » (*Princ.*, art. 13).

ferenziate [una dall'altra] dai gradi di distinzione delle percezioni.

E in ciò i composti hanno conformità con i semplici. Infatti, siccome tutto è pieno — il che rende la materia tutta connessa — e siccome nel pieno ogni movimento produce qualche effetto sopra i corpi distanti, in proporzione della distanza, in tal guisa che ciascun corpo non soltanto subisce l'azione di quelli che lo toccano, e si risente in qualche modo di tutto ciò che ad essi avviene, ma per mezzo loro risente anche la influenza di quelli che toccano i primi, dai quali esso è immediatamente toccato: — ne segue, che questa comunicazione si propaga a qualunque distanza. Per conseguenza ogni corpo risente l'influsso di tutto quel che avviene nell'universo, per tal modo, che colui che vede tutto potrebbe leggere in ciascuno quel che avviene dovunque, ed anche quel ch'è avvenuto o avverrà, osservando nel presente quel ch'è lontano, sia per intervalli di tempo che di spazio; σύμπνοια πάντα, diceva Ippocrate. Ma un'Anima può leggere in se stessa soltanto ciò che vi è rappresentato distintamente, e non potrebbe svolgere tutte in una volta le sue pieghe, perchè vanno all'infinito.

Cosí, quantunque ciascuna Monade creata rappresenti tutto l'universo, rappresenta tuttavia piú distintamente il corpo che le è particolarmente destinato, e di cui essa forma la Entelechia; e siccome tale corpo esprime tutto l'universo, in virtú della connessione di tutta la materia nel pieno, l'anima rappresenta anch'essa tutto l'universo, nel rappresentare quel corpo, che le appartiene in modo particolare.

Il corpo, appartenente a una Monade che n'è l'Entelechia e l'Anima, costituisce, insieme con la Entelechia, ciò che può chiamarsi un v i v e n t e, e insieme con l'anima ciò che si chiama un A n i m a l e. Ora, questo corpo di un vivente o di un Animale è sempre organico, perché, se ogni Monade è alla sua maniera uno specchio dell'universo, e questo è regolato secondo un ordine perfetto, è necessario che vi sia un ordine anche in ciò che rappresenta, vale a dire nelle percezioni dell'anima, e quindi nel corpo, dal cui punto di vista l'universo è rappresentato nell'anima.

Cosí il corpo organico di ciascun vivente è una specie di macchina divina o di automa naturale, che infinitamente sorpassa tutti gli automi artificiali. Perocché una macchina costrutta dall'arte umana non è macchina, in ciascuna delle sue parti, — p. es., il dente di una ruota di ottone comprende parti o frammenti, che non sono piú per noi alcunché di artificiale, né hanno piú nulla che dia indizio della macchina, relativamente all'uso cui la ruota era destinata — ma le macchine della Natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nelle loro minime parti, sino all'infinito. In ciò è riposta la differenza tra Natura e Arte, cioè tra l'arte Divina e la nostra.

E l'autore della Natura ha potuto operare questo artifizio Divino e infinitamente maraviglioso, per la ragione che ciascuna porzione di materia non soltanto è divisibile all'infinito, come hanno riconosciuto gli antichi, ma è anche suddivisa attualmente, senza fine, ciascuna sua parte in parti, di cui ognuna ha qualche movimento suo proprio; altrimenti sarebbe impossibile che ciascuna porzione di materia esprimesse tutto l'universo.

Di qua si vede che c'è un Mondo di Creature, di Viventi, di Animali, di Entelechie, di Anime in ogni minima parte di materia.

Ciascuna porzione di materia può essere pensata come un giardino pieno di piante, e come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo della pianta, ciascun membro dell'Animale, ciascuna goccia de' suoi umori è ancor esso un siffatto giardino o un siffatto stagno.

E benché la terra e l'aria intercettate fra le piante del giardino, o l'acqua intercettata fra i pesci dello stagno, non sieno né pianta né pesce, ne contengono tuttavia ancora, ma per lo piú di tal minutezza, da riuscire a noi impercettibile.

Cosí non c'è niente d'incolto, di sterile, di morto nell'universo, e non c'è né caos né confusione se non in apparenza, press'a poco come ne apparirebbe in uno stagno, veduto da una distanza donde si scorga un movimento confuso e un brulichio, per cosí dire, di pesci nello stagno, senza [per altro] discernere i pesci stessi.

Di qua si vede che ogni corpo vivente ha una Entelechia dominante, che nell'animale costituisce l'Anima;

ma le membra di quel corpo vivente son piene d'altri viventi, piante, animali, ciascuno de' quali ha, a sua volta, la propria Entelechia o anima dominante.

Ma non bisogna imaginarsi... che ogni anima abbia una massa o porzione di materia che le sia propria o destinata a lei per sempre... Infatti tutt'i corpi sono in un flusso perpetuo, come fiumi, e vi son parti che vi entrano, altre che n'escono continuamente (*Monad.*, art. 56-58, 60-71).

Le ricerche dei moderni ci hanno insegnato, e la ragione conferma, che i viventi i cui organi ci sono noti, cioè le piante e gli Animali, non derivano da una putrefazione e da un caos, come gli antichi han creduto, ma da germi preformati, e però dalla trasformazione dei viventi preesistenti. Nei germi degli animali grandi, ce ne son di piccoli — i quali, per mezzo del concepimento, assumono una veste nuova che si appropriano, e che loro dá mezzo di nutrirsi e ingrandirsi per passare su una più vasta scena, e fare la propagazione dell'animale grande. È vero che le Anime degli Animali spermatici umani non sono ragionevoli, e tali divengono solamente quando il concepimento assegna quegli animali alla natura umana. E come gli animali, in generale, nel concepimento, o Generazione, non nascono interamente, cosí con ciò che chiamiamo Morte neanche interamente periscono; infatti è ragionevole che ciò che non comincia naturalmente [a essere], neanche abbia fine nell'ordine della natura. Cosicché, abbandonando la loro maschera o la loro spoglia [*guenille*], essi non fanno che ritornare a una piú esigua scena, dove possono tuttavia essere tanto sensibili e tanto ben regolati, quanto in quella piú vasta. E ciò che testé si è detto degli animali grandi, ha luogo altresí nella generazione e nella morte degli animali spermatici stessi, vale a dire ch'essi sono gli accrescimenti di altri spermatici più piccoli, in rapporto ai quali possono passar per grandi; perché infatti nella natura tutto va all'infinito. Quindi non soltanto le Anime, ma pur anche gli animali non posson essere generati, né perire: essi non sono che sviluppati, inviluppati, vestiti, spogliati, trasformati; le anime non lasciano mai

tutto il loro corpo, e non passano già da un corpo, in un altro che sia loro interamente nuovo. Non c'è dunque metempsicosi, ma c'è metamorfosi. Gli animali mutano, prendono e abbandonano alcune parti soltanto; come avviene a poco a poco e a forza di piccole particelle impercettibili, ma in modo continuo, nella nutrizione; e tutt'insieme, in modo osservabile, ma raramente, nel concepimento e nella morte, che fan loro acquistare o perdere molto, tutt'in una volta (*Princ.*, art. 6).

Cosí può dirsi che è indistruttibile non soltanto l'anima (specchio di un indistruttibile universo), ma anche l'animale, benché la sua macchina spesso perisca in parte, e abbandoni o assuma spoglie organiche.

Tali principii mi han dato mezzo di spiegar in modo naturale la unione, ovvero la conformitá dell'Anima e del corpo organico. Segue le sue proprie leggi l'anima, e parimente il corpo le sue, e s'incontrano in virtú dell'armonia prestabilita (*v. appr. pag.* 125) fra tutte le sostanze, poiché sono, tutte, rappresentazioni di uno stesso Universo.

Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali per via di appetizioni, di fini e di mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti, o dei movimenti. E i due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono in armonia tra loro...

Secondo questo sistema [*dell'armonia prestabilita*], i corpi agiscono, come se, per ipotesi impossibile, non esistessero Anime; le Anime agiscono, come se non esistessero corpi; ed entrambi [*il corpo e l'anima*] agiscono, come se uno influisse sull'altro (*Monad.*, art. 77-9, 81).

Quanto all'Anima ragionevole, o allo Spirito, c'è in esso qualche cosa piú che non nelle Monadi, o anche nelle semplici Anime. Lo spirito non è soltanto uno specchio dell'universo delle creature, ma anche una imagine della Divinità. Non ha soltanto una percezione delle opere di Dio, ma è ancora capace di produrre qualche cosa che loro rassomigli, benché in piccolo. Infatti — per tacere delle maraviglie dei sogni, quando inventiamo senza fatica (ma anche senz'averne la volontà) cose alle quali

bisognerebbe pensare a lungo per trovarle da svegli, — l'Anima nostra è architettonica anche nelle azioni volontarie; e, con lo scoprire le scienze secondo le quali Dio ha regolato le cose (pondere, mensura, numero etc.), imita nella sua sfera e nel suo piccolo mondo in cui le è permesso esercitarsi, ciò che Dio fa nel grande.

E perciò tutti gli spiriti, sia degli uomini sia de' genii, entrando, in virtú della Ragione e delle Verità eterne, in una specie di società con Dio, sono membri della Città di Dio, cioé del piú perfetto Stato, formato e governato dal massimo e ottimo dei Monarchi: dove non c'è delitto senza castigo, né buone azioni senza congrua ricompensa; dove infine c'è tanta virtú e felicità, quant'è possibile; e ciò non già per un disordine della natura, come se quel che Dio prepara alle anime turbasse le leggi dei corpi, bensí per l'ordine stesso delle cose naturali, in virtú dell'armonia prestabilita dalla eternità fra i Regni della Natura e della Grazia, tra Dio come architetto e Dio come monarca; in modo che la natura stessa conduce alla grazia, e la grazia perfeziona la natura con l'avvalersene.

Cosí, benché la Ragione non ci possa insegnare qual sia in particolare il grande avvenire riservato alla rivelazione, possiamo da questa medesima Ragione essere resi certi che le cose son fatte in un modo, che sorpassa i nostri voti. Poiché Dio è anche la piú perfetta e la piú felice delle sostanze e quindi la piú degna di amore, e poiché il vero Amore puro consiste nello stato che fa provar piacere delle perfezioni e della felicità di ciò che si ama, un tale Amore deve darci il piú grande piacere di cui si possa essere capaci, quando Dio n'è l'oggetto.

... L'Amore di Dio ci fa pregustare sino da ora la felicità futura. E, benché sia disinteressato, opera da se stesso il nostro massimo bene e interesse, quand'anche non questo vi cerchiamo, ma teniamo conto solamente del piacere che ci dà, senza riguardo alla utilità che produce; ci procura infatti una perfetta fiducia nella bontà del nostro Autore e Signore, fiducia che produce una vera tranquillità dello spirito, non come quella degli Stoici, risoluti a una pazienza forzata, ma quale sorge da una contentezza presente, la quale ci dà anche sicurtà di una felicità futura. E, a parte il piacere presente,

nulla potrebb'essere piú utile per l'avvenire, perché l'amore di Dio colma altresí le nostre speranze, e ci è guida nella via della suprema felicità. Perocché, in virtú dell'ordine perfetto stabilito nell'universo, tutto è fatto il meglio possibile, tanto per il bene generale, quanto ancora per il maggior bene particolare di quelli che ne sono persuasi, e che sono contenti del governo divino, come non potrebbero non essere coloro che sanno amare la sorgente di ogni bene. Vero è che la suprema felicità (da qualunque visione beatifica, o conoscenza di Dio, sia accompagnata) non potrebb'essere mai compiuta, poiché Dio, essendo infinito, non potrebb'essere conosciuto interamente. La nostra felicità quindi non consisterà mai, e non deve consistere, in un pieno godimento, che non lascerebbe piú niente da desiderare, e renderebbe ottuso il nostro spirito, ma in un perpetuo progresso verso nuovi piaceri e nuove perfezioni (*Princ.*, art. 14-6, 18).

Dalla concezione meccanica della natura alla monadologia.

... Mi ero di già molto inoltrato nel campo della scolastica, allorché le matematiche e gli autori moderni m'indussero a uscirne, ancora molto giovine. I loro bei procedimenti per spiegare meccanicamente la natura m'incantarono, e con ragione disprezzavo il metodo di quelli che fanno uso soltanto di forme o facoltà, da cui nulla s'impara. Ma di poi, avendo cercato d'approfondire i principii stessi della meccanica, per rendere ragione delle leggi della natura, che l'esperienza faceva conoscere, mi accorsi che la sola considerazione di una massa estesa non bastava, ma che occorreva inoltre far uso del concetto di forza, che è affatto intelligibile, pur essendo di competenza della metafisica. Mi sembrava pure che la opinione di quelli che trasformano o degradano le bestie a pure macchine, benché paia possibile, è inverisimile, e anzi contrasta all'ordine delle cose.

Da principio, scosso appena il giogo di Aristotele, ero incappato nel vuoto e negli atomi, perché non c'è niente che valga meglio a sodisfare l'imaginazione. Ma,

ricredutomi, dopo molte meditazioni, mi accorsi che è impossibile trovare i principii d'una vera Unità nella materia da sola, ovvero in ciò ch'è puramente passivo, perché nulla vi è, che non sia collezione o aggregato di parti, sino all'infinito. Ora, siccome il molteplice può trarre la propria realtà soltanto dalle unità vere, le quali hanno altra origine, e son tutt'altra cosa che i punti matematici (questi sono semplicemente termini estremi della estensione, e modificazioni, da cui, com'è indubitato, non potrebbe risultar composto il continuo) — per trovare quelle unità reali, fui dunque costretto a ricorrere a un punto reale e animato, per così dire, o a un atomo di sostanza che deve implicar alcunché di forma[le], o di attivo, per costituir un Essere completo. Bisognò dunque rievocare e quasi riabilitare le forme sostanziali, tanto screditate al giorno d'oggi; ma in un modo che le rendesse intelligibili, e che tenesse ben distinto l'uso che se ne deve fare, dall'abuso che se n'è fatto. Ho trovato dunque che la loro natura consiste nella forza,[1] e che da ciò procede alcunché di analogo al sentimento e alla tendenza; e che però bisognava concepirle a imitazione del concetto che abbiamo delle anime. Ma, come non si deve far intervenire l'anima per render ragione della economia del corpo dell'animale ne' suoi particolari, parimente ho giudicato non doversi far intervenire tali forme nella spiegazione dei problemi particolari della natura, benché sieno necessarie per stabilire veri principii generali. Aristotele le chiama entelechie prime. Io le chiamo, in modo forse più intelligibile, forze primitive, che non contengono soltanto l'atto o

---

[1] « Un corpo è . . . un agente esteso: si potrà dire che è una sostanza estesa, purchè si tenga fermo che ogni sostanza agisce, e che [reciprocamente] tutto ciò che agisce si chiama sostanza. Dagl'intimi principii della metafisica si può poi ricavare una dimostrazione sufficiente, che ciò che non agisce, nemmeno esiste, poiché la potenza di agire senz'alcun inizio di atto è nulla. Non piccola — si obbietterà — è la potenza di un arco teso; eppure non agisce. Sì che agisce — replico io — anche prima di scattare; tende infatti, ed ogni tendere (*conatus*) è azione » (Scritto senza titolo [1710?] *de vera methodo philosophiae et theologiae*).

l'attuazione del possibile, ma inoltre un'attività originaria.

(Système nouveau de la nature, et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps [1695]).

La ipotesi dell'armonia prestabilita.

I.

... Dio da principio ha creato l'anima, o qualsiasi altra unità reale, per tal modo che tutto in essa debba scaturire dal suo proprio fondo [nativo], in virtú di una perfetta spontaneità rispetto a se stessa, e tuttavia con una perfetta conformità alle cose esterne... Quindi, poiché i nostri sentimenti interiori (che cioé non risiedono già dentro il cervello, nè nelle parti minute del corpo, bensí nell'anima stessa) altro non sono che fenomeni succedentisi in corrispondenza con gli esseri esterni, oppure apparenze vere e quasi sogni bene ordinati, — occorre che quelle percezioni interiori nell'anima stessa pervengano a lei in virtú della sua propria costituzione originaria, cioè della natura rappresentativa (capace di esprimere gli esseri esterni, correlativamente a' propri organi) che le è stata data fin dalla sua creazione e che costituisce il suo carattere individuale. Per conseguenza, siccome ciascuna di queste sostanze esattamente rappresenta, a suo modo e da un certo punto di vista, tutto l'universo; e le percezioni o espressioni delle cose esterne giungono all'anima al momento giusto, in virtú delle sue proprie leggi, come in un mondo a parte, e come se nient'altro esistesse, fuorché Dio e l'anima stessa..., — ci sarà fra tutte queste sostanze un perfetto accordo, che avrà lo stesso effetto che si osserverebbe, se esse comunicassero tra loro mediante una trasmissione delle specie o delle qualità, come imagina il volgo dei filosofi. Inoltre, poiché la massa organizzata, nella quale l'anima ha il proprio punto di vista, viene espressa da lei piú da vicino, e, reciprocamente, si trova pronta ad agire da se stessa,

secondo le leggi della macchina corporea, nel momento che l'anima cosí vuole, senza che una turbi le leggi dell'altra (perché gli spiriti e il sangue fanno proprio allora i movimenti che occorrono, per rispondere alle passioni e alle percezioni dell'anima), — questo mutuo rapporto, previamente regolato in ciascuna sostanza dell'universo, produce quel che chiamiamo la loro [*intendi:* delle sostanze stesse] comunicazione, ed esso esclusivamente costituisce la unione dell'anima e del corpo...

Questa ipotesi presenta un alto grado di possibilità. Infatti, perché mai Dio non potrebbe da principio dare alla sostanza una natura o forza interna, che vi possa produrre ordinatamente (come in un automa spirituale o formale, ma, in quella [sostanza] ch'è partecipe della ragione, libero), tutto ciò che le accadrà, vale a dire tutte le apparizioni o espressioni ch'essa avrà — e ciò senza il soccorso di nessuna creatura? Tanto piú che la natura della sostanza richiede necessariamente ed implica essenzialmente un progresso o cangiamento, senza il quale non avrebbe forza di agire. E poiché tal natura dell'anima è di rappresentare l'universo in modo esattissimo (benché piú o meno distinto), la serie delle rappresentazioni che l'anima produce in sé, risponderà naturalmente alla serie dei cangiamenti dell'universo stesso; a quel modo che, reciprocamente, il corpo è stato, a sua volta, adattato all'anima, per quelle congiunture, quando questa è concepita come agente verso l'esterno; ciò è tanto piú ragionevole, in quanto che i corpi non sono fatti se non per gli spiriti, che soli son capaci di entrare in società con Dio e di celebrarne la gloria. Cosí non appena si scorge la possibilità di questa ipotesi degli accordi, si vede altresí ch'è la piú ragionevole e che dà una idea maravigliosa dell'armonia dell'universo e della perfezione dell'opera di Dio.

(*ib.*).

II.

... Figuratevi due orologi, da muro o da tasca, che vadano perfettamente d'accordo. Orbene, questo si può ottenere in tre maniere: la prima consiste in una re-

ciproca influenza... la seconda maniera di far andare sempre d'accordo due orologi, ancorché cattivi, sarebbe di farci stare sempre attento un abile operaio che li regoli, e li metta d'accordo a ogni momento. La terza maniera è di fabbricare sin da principio queste due pendole con tale arte e precisione, che si possa star certi del loro accordo per l'avvenire.

Mettete ora l'anima e il corpo al posto di quei due orologi; il loro accordo o simpatia si determinerà pure in una di queste tre maniere. La via della influenza è quella della filosofia volgare; ma siccome sarebbero inconcepibili particelle materiali ovvero specie o qualità immateriali, che possano passare da una di queste sostanze nell'altra, si è costretti ad abbandonare questa opinione. La via dell'assistenza [continua del Creatore] è quella del sistema delle cause occasionali: ma io ritengo che ciò equivalga a far intervenire Deum ex machina, in una cosa naturale e ordinaria, dove, secondo la ragione, egli deve intervenire soltanto a quel modo in cui concorre a [determinare] tutte le altre cose naturali. Rimane pertanto sola la mia ipotesi, cioè la via dell'armonia prestabilita, mercé un artificio divino preveniente — il quale fin da principio ha formato ciascuna di quelle due Sostanze per modo che essa, pur seguendo semplicemente le sue proprie leggi, che ha ricevute insieme con il suo essere, si accordi tuttavia con l'altra, proprio come se ci fosse una reciproca influenza, o come se Dio ci mettesse sempre la mano, in piú del suo concorso generale.

([2nd] Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances, etc. — P. S. di una lettera del 3 gennaio 1696 a Henri Basnage de Beauval [1656-1710], editore della Rivista *Histoire des ouvrages des Savants*).

Il principio fondamentale della dinamica.

... Nella natura dei corpi, oltre la grandezza e la modificazione della grandezza e della posizione, vale a dire oltre i concetti puramente geometrici, bisogna introdurre un concetto piú elevato, che è quello della forza,

onde i corpi possono agire e resistere. Il concetto di forza è chiaro, come quello di azione e passione, perché è da ciò, che l'azione procede, quando non siavi alcun impedimento; lo sforzo, *conatus*: e a differenza dal movimento, cosa successiva, la quale per conseguenza non esiste mai, al pari del tempo, perché non si dà mai che tutte le sue parti esistano insieme — a differenza da quello, dico, la forza, o sforzo, esiste in ciascun momento tutta quanta, e dev'essere alcunché di vero e reale. E siccome la natura tiene in considerazione il vero piuttosto che quel che pienamente non esiste se non nel nostro spirito, si è dato pure che... non la stessa quantità di movimento si conservi in natura (come aveva creduto *Cartesio*), bensí la stessa quantità di forza.

(Lettres de Mr. de L. et de Mr. PELISSON [Paul Pellisson-Fontanier (1624-93), protestante convertito al cattolicismo, cortigiano e istoriografo di Luigi XIV], De la Tolérance & des différens de la Religion. VIII. Lettre de Mr. de L. à Mr. P., sans date [vol. I della ed. Dutens]).

Le idee innate.

[All'argomentazione di FILALETE, seguace della filosofia lockiana — che, cioè, «se si può dire di taluna proposizione in particolare ch'essa è innata, si potrà per la stessa ragione sostenere che tutte le proposizioni che sono ragionevoli, e quante mai la mente ne possa considerar come tali, sono già impresse nell'anima», — TEOFILO, relatore della filosofia leibniziana, risponde:]

Ve lo concedo per quanto riguarda le idee pure, che oppongo ai fantasmi dei sensi, e per quanto riguarda le verità necessarie o di ragione, che oppongo alle verità di fatto. In questo senso deve dirsi che l'aritmetica e la geometria son tutte quante innate, e si trovano in noi virtualmente, di guisa che possiamo scoprircele, considerando con attenzione e ordinando ciò che portiamo già nella mente, senza servirci di nessuna verità imparata per esperienza o trasmessaci da altri... Si può dunque

costruire queste scienze nella propria stanza da studio, e magari a occhi chiusi, senza imparare per mezzo della vista e neanche del tatto le verità di cui si ha bisogno, per quanto sia vero che non potremmo contemplare le idee di cui si tratta, se non avessimo mai visto nè toccato nulla. Si deve infatti a una mirabile economia della natura, che noi non possiamo aver pensieri astratti, i quali non abbiano bisogno di qualche cosa di sensibile, sia pure solamente di segni espressivi, quali sono le figure delle lettere e i suoni, — sebbene non ci sia nessuna connessione necessaria fra dati caratteri arbitrari e dati pensieri. Che se le tracce sensibili non fossero necessarie, l'armonia prestabilita fra l'anima e il corpo . . . non sarebbe altrimenti. Ciò, frattanto, non impedisce che lo spirito tragga da se stesso le verità necessarie. Si vede altresí talvolta come, senz'alcun aiuto, esso possa arrivare ben lontano, mediante una logica e un'aritmetica puramente naturali; come nel caso di quel ragazzo svedese che, esercitando la propria [aritmetica naturale], arriva persino a fare grandi calcoli mentalmente e immediatamente, senz'aver imparato a far di conto nella maniera ordinaria, e neppure a leggere e a scrivere, se rammento bene ciò che me ne hanno raccontato. È vero che non può venir a capo di risolvere problemi inversi, come quelli che richiedono estrazioni di radici. Ma ciò non toglie che avrebbe potuto cavar fuori anche questi dal suo fondo [nativo], con qualche nuovo tratto d'ingegno. Questo dimostra dunque soltanto che vi sono vari gradi nella difficoltà che s'incontra a prender coscienza di ciò ch'è in noi. Vi sono principii innati, comuni e facilmente accessibili a tutti; vi sono teoremi che si scoprono parimente a prima vista e che costituiscono scienze naturali [*intendi*: sistemi naturali di conoscenze], piú o meno estese a seconda degl'individui. Infine, in un senso piú largo, che giova adoperare per aver nozioni piú comprensive e determinate, tutte le verità che possono trarsi dalle conoscenze innate primitive, possono del pari esser chiamate innate, in quanto lo spirito può trarle dal proprio fondo nativo, sebbene sovente ciò non sia cosa facile . . .

F. — ... Tutti coloro che vorranno darsi pena di riflettere con un po' di attenzione intorno alle operazioni dell'intelletto, troveranno che questo assenso, tributato dallo spirito *senza difficoltà* a talune verità, dipende dalla facoltà dello spirito umano.

T. — Benissimo. Ma appunto questa particolare relazione dello spirito umano con tali verità, rende facile e naturale a loro riguardo l'esercizio della facoltà, e fa che quelle vengano chiamate innate. Non si tratta dunque già di una facoltà nuda, consistente nella sola possibilità d'intenderle, ma di una disposizione, di un'attitudine, di una preformazione, che determina l'anima nostra, e fa sí che le verità stesse possano esserne tratte. Precisamente come c'è divario tra le figure che si danno alla pietra o al marmo indifferentemente, e quelle che le venature della pietra o del marmo tracciano già, o son disposte a tracciare se l'operaio ne trae profitto ...

F. — Sembra dunque, Signore, che voi pretendiate che coloro ai quali questi principii generali vengono proposti per la prima volta, non imparino nulla che sia loro del tutto nuovo. È chiaro invece che imparano i nomi, in primo luogo, e poi le verità, e inoltre le idee da cui queste verità dipendono.

T. — Non si tratta qui dei nomi, i quali in certo modo sono arbitrari, laddove le idee e le verità sono naturali. Ma riguardo a queste idee e verità, voi ci attribuite, Signore, una dottrina dalla quale siamo lontanissimi; giacché io riconosco bene che prendiamo conoscenza delle idee e verità innate, sia considerandone la sorgente, sia verificandole con la esperienza. Non faccio, insomma, quella supposizione che dite voi, come se, nel caso di cui parlate, non imparassimo nulla di nuovo. Né potrei ammettere questa proposizione: *tutto ciò che s'impara, non è innato*. Le verità aritmetiche sono in noi; tuttavia, non si manca d'impararle, sia traendole dal loro principio, quando le s'impara per via di ragionamento dimostrativo (e questo mostra che sono innate), sia facendone la prova in esempi [che se ne adducono], secondo il procedimento degli aritmetici da strapazzo, i quali, per ignoranza delle ragioni, imparano le loro re-

gole soltanto per tradizione, e, tutt'al piú, prima d'insegnarle, le giustificano con la esperienza, spingendola fino al punto che ritengono opportuno...

T. — Questa tabula rasa, di cui tanto si discorre, non è a parer mio se non una finzione, incompatibile con la [realtà della] natura, e fondata solamente sopra le nozioni incompiute dei filosofi, quali il vuoto, gli atomi, la quiete assoluta, la quiete relativa di due parti di un tutto, una rispetto all'altra, o la materia prima, concepita come affatto informe. Le cose uniformi, e che non contengono alcuna diversità, sono sempre pure astrazioni; cosí il tempo, lo spazio e le altre entità delle matematiche pure. Non v'ha corpo, le cui parti sieno in quiete, né sostanza che non abbia di che distinguersi da ogni altra sostanza. Le anime umane differiscono non soltanto dalle altre anime, ma altresí fra loro; benché la differenza non sia della natura di quelle che si chiamano specifiche. E in base alle prove che io credo di avere [raggiunte], ogni cosa sostanziale, sia anima sia corpo, ha la sua peculiare relazione con ciascuna delle altre; e una deve sempre differire dall'altra per virtú di qualificazioni intrinseche; per non rilevare qui che coloro che parlan tanto di questa *tabula rasa*, dopo averla spogliata delle idee, non saprebbero dir che cosa le resti; al modo degli scolastici, che alla loro materia prima non lasciano nulla. Mi si risponderà, forse, che questa tabula rasa dei filosofi vuol significare che l'anima naturalmente e originariamente possiede soltanto nude facoltà. Ma le facoltà senza qualche atto, in una parola le potenze pure degli scolastici, sono parimente prette finzioni, che la natura non conosce, e che si ottengono per sola virtú di astrazione. Infatti, dove si troverà mai nel mondo una facoltà circoscritta alla sola potenza, e che non eserciti altresí qualche atto? Sempre c'è una disposizione particolare all'azione, e a un'azione piuttosto che a un'altra. E oltre che la disposizione, c'è una tendenza all'azione, e anzi di tendenze ne esistono sempre contemporaneamente infinite in ciascun soggetto; e non restano mai senza qualche effetto. La esperienza è necessaria, lo riconosco, affinché l'anima sia determinata a tali o tali altri pensieri, e porga atten-

zione alle idee che sono in noi; ma in qual modo la esperienza e i sensi possono darci delle idee? L'anima ha forse finestre? è forse simile a tavolette? è come la cera? È manifesto che tutti coloro che pensano dell'anima in questa guisa, la rendono, in fondo, corporea. Mi verrà opposto questo assioma, che è invalso tra i filosofi: nulla esser nell'anima che non venga dai sensi. Ma bisogna eccettuare l'anima stessa, e le sue affezioni. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Ora l'anima contiene l'essere, la sostanza, l'uno, l'identico, la causa, la percezione, il raziocinio, e una quantità di altri concetti che i sensi non potrebbero dare...

(Nouveaux essais sur l'entendement humain [1704, pubbl. 1765], l. I, chap. I; l. II, chap. I).

Dio e l'uomo.

... È incontestabile che ogni predicazione vera ha qualche fondamento nella natura delle cose, e quando una proposizione non è identica, quando cioé il predicato non è espressamente compreso nel soggetto, bisogna che vi sia compreso virtualmente; e ciò i filosofi chiamano in-esse, dicendo che il predicato è nel soggetto. Ond'è necessario che il termine del soggetto includa sempre quello del predicato, di modo che chi intendesse perfettamente il concetto del soggetto, giudicherebbe altresí che il predicato gli appartiene. Cosí stando le cose, possiamo dire che la natura di una sostanza individuale o di un essere completo, è di avere un concetto cosí compiuto che basti a comprendere e farne dedurre tutt'i predicati del soggetto, al quale quel concetto è attribuito. Laddove l'accidente è un essere, il cui concetto non include tutto quello che può attribuirsi al soggetto, al quale si attribuisce quel concetto. Cosí la qualità di re, che appartiene ad Alessandro Magno, facendo astrazione dal soggetto, non è abbastanza determinatamente riferita a un individuo, e non include le altre qualità dello stesso soggetto, né tutto ciò che il concetto di quel principe

comprende, mentre, al contrario, Dio, vedendo il concetto individuale o ecceità di Alessandro, vi scorge in pari tempo il fondamento e la ragione di tutt' i predicati che possono veracemente esser detti di lui, come p. es. ch'egli avrebbe vinto Dario e Poro, fino a conoscervi a priori (e non per esperienza) s'egli è morto di morte naturale o per veleno, il che noi non possiamo sapere se non dalla storia. Epperò, quando ben si considera il nesso delle cose, si può dire che nell'anima di Alessandro ci sono, in ogni momento, residui di tutto ciò che gli è accaduto, e i segni di tutto ciò che gli accadrà, e anche vestigi di tutto ciò che si compie nell'universo, quantunque non appartenga che a Dio di riconoscerli tutti . . .

. . . Abbiamo detto che il concetto di una sostanza individuale include, una volta per tutte, tutto ciò che mai le può accadere, e che considerando quel concetto, vi si può scorgere tutto ciò che si potrà veracemente enunciare di lei, come nella natura del circolo possiamo vedere tutte le proprietà che se ne possono dedurre. Ma sembra che con ciò resterà distrutta la differenza tra verità contingenti e verità necessarie, che la libertà umana non avrà piú alcun luogo, e un'assoluta fatalità regnerà sopra tutte le nostre azioni, del pari che su tutto il resto degli avvenimenti del mondo. A ciò rispondo, che bisogna distinguer tra quel ch'è certo, e quel ch'è necessario: tutti convengono che i futuri contingenti sono accertati, dappoiché Dio li prevede, ma non perciò si riconosce che sieno necessari . . . La connessione o consecuzione è di due sorte: assolutamente necessaria una, il cui contrario involge contraddizione, e questa deduzione ha luogo nelle verità eterne, come son quelle della geometria: necessaria l'altra solamente ex hypothesi, e a cosí dire per accidente, e questa è contingente in se stessa, — quando il contrario non implica [contraddizione]. E questa connessione è fondata non già sopra le idee di Dio nella loro assoluta purezza e sul semplice suo intelletto, ma altresí sopra i suoi decreti liberi e sopra il corso dell'universo. Veniamo a un esempio: poiché Giulio Cesare diventerà Dittatore perpetuo e signore della Repubblica, e distruggerà la libertà dei Romani, tale

azione è compresa nel concetto di lui: noi supponiamo infatti che la natura di un tale concetto perfetto di un soggetto sia appunto di comprendere tutto, cosicché il predicato vi sia incluso, ut possit inesse subjecto. Potrei anche soggiungere che non già in virtú di questo concetto o idea egli deve compiere siffatta azione, poiché questa non gli conviene, se non perché Dio tutto sa. Ma s'insisterà dicendo che la sua natura o forma risponde a tal concetto, e poiché Dio gli ha imposto quella parte, gli è ormai necessario rappresentarla. Potrei replicare con l'argomento dei futuri contingenti: questi non hanno infatti ancora alcuna realtà, fuorché nell'intelletto e volontà di Dio, e poiché Dio vi ha dato loro in antecipazione questa forma, bisognerà lo stesso che vi corrispondano. Ma io preferisco risolvere le difficoltà, piuttosto che schivarle con l'esempio di altre difficoltà consimili, e quello che sto per dire servirà a chiarire ugualmente bene una e l'altra. È dunque ora il momento di applicare la distinzione tra le connessioni, e io dico che quanto accade in conformità di quelle antecipazioni è accertato ma non è necessario, e se taluno facesse il contrario non farebbe nulla d'impossibile per se stesso, sebbene sia impossibile (ex hypothesi) che ciò accada. Se infatti un uomo fosse capace di compiere tutta la dimostrazione, in virtú della quale potrebbe dar la prova di tale connessione tra il soggetto, che è Cesare, e il predicato, che è la sua fortunata impresa — farebbe effettivamente vedere che la futura dittatura di Cesare ha il proprio fondamento nel concetto o nella natura di lui, che in questa si ravvisa una ragione perché egli abbia risoluto di varcare il Rubicone piuttosto che fermarvisi, e vinto anziché perduto la battaglia di Farsaglia, e che era ragionevole, e pertanto sicuro, che ciò sarebbe accaduto, ma non già che ciò sia per se stesso necessario, né che il contrario implichi contraddizione. Press'a poco com'è ragionevole e sicuro che Dio farà sempre il meglio, sebbene ciò ch'è meno perfetto non implichi [contraddizione]. Si troverebbe infatti che tale dimostrazione di quel predicato di Cesare non è cosí assoluta come quelle aritmetiche o geometriche, ma suppone quel corso delle cose che Dio liberamente ha scelto, e che ha fondamento nel

primo decreto libero di Dio — cioè di fare sempre quel ch'è il piú perfetto — e nel [secondo] decreto che Dio ha fatto (in seguito al primo) relativamente alla natura umana — cioè che l'uomo farà sempre (sebbene liberamente) quel che parrà il meglio. Ora ogni verità fondata sopra tali sorte di decreti è contingente, sebbene sia certa; questi decreti non mutano infatti la possibilità delle cose e, come ho già detto, sebbene sia sicuro che Dio sceglie sempre il meglio, ciò non toglie che quel ch'è meno perfetto sia e rimanga possibile in se stesso, sebbene sia certo che non accadrà, perché lo fa respingere non la sua impossibilità, bensí la sua imperfezione. Ora, non è necessario nulla, di cui sia possibile l'opposto. Si sarà dunque in grado di risolvere queste specie di difficoltà, per grandi che sembrino . . . purché si consideri bene che le proposizioni contingenti hanno bensí tutte delle ragioni di essere cosí piuttosto che altrimente, oppure (ch'è lo stesso) delle prove a priori della propria verità che le rendono certe, e che mostrano come il nesso tra soggetto e predicato in queste proposizioni abbia fondamento nella natura di uno e dell'altro; — ma non hanno già dimostrazioni di necessità, poiché quelle ragioni sono fondate esclusivamente sul principio della contingenza o della esistenza delle cose, vale a dire su quello che è o sembra migliore tra parecchie cose ugualmente possibili, laddove le verità necessarie sono fondate sovra il principio di contraddizione e la possibilità o impossibilità dell'essenze stesse, senza che in ciò sia tenuta in considerazione la volontà libera di Dio o delle creature.

. . . Una sostanza, ch'è infinitamente estesa in quanto esprime tutto, diventa limitata secondo la maggiore o minore perfezione della sua espressione. Può dunque concepirsi cosí che le sostanze s'impediscano o limitino reciprocamente, e per conseguenza si può dire in questo senso che agiscono una sopra l'altra, e sono obbligate, per cosí dire, a accomodarsi tra di loro. Può infatti accadere che una modificazione, mentre aumenta la espressione di una, diminuisca quella dell'altra. Ora, la virtú di una sostanza individuale è di esprimere bene la gloria di Dio, e proprio da questo lato essa è meno limi-

tata. E ogni cosa, quando esercita la propria virtú, o il proprio potere, cioé quando agisce, cambia in meglio e si estende, in quanto agisce: quando si verifica dunque una modificazione, della quale parecchie sostanze si risentono (siccome di fatto ogni modificazione le tocca tutte quante), credo si possa dire che quella che con ciò passa immediatamente a un piú alto grado di perfezione o a una espressione piú perfetta, esercita il proprio potere, e agisce, e quella che passa a un grado inferiore, fa conoscere la propria debolezza, e patisce. Ritengo pertanto che ogni azione di una sostanza che ha percezione, importi qualche piacere, e ogni passione qualche dolore, e vice versa; tuttavia può ben accadere che un vantaggio presente sia distrutto da un maggior male avvenire. Di qua deriva la possibilità di peccare, agendo, o esercitando il proprio potere, e trovandovi piacere . . .

Dio concorrendo alle nostre azioni, ordinariamente non fa che seguire le leggi da lui stabilite, cioé conserva e produce continuamente il nostro essere, di modo che i pensieri ci vengono spontaneamente o liberamente nell'ordine che il concetto della nostra sostanza individuale porta [con sé], nel quale concetto si poteva prevederli *ex omni aeternitate*. Inoltre, in virtú del decreto fatto da lui, che cioé la volontà debba tendere sempre al bene apparente, esprimendo o imitando la volontà di Dio per certi particolari rispetti, riguardo ai quali quel bene apparente ha sempre qualche cosa di vero, egli determina la volontà nostra a scegliere quel che sembra il meglio, senza tuttavia necessitarla. Infatti, assolutamente parlando, la volontà nostra, in quanto la si contrappone alla necessità, è nella indifferenza, e ha potere di far altrimente, o anche di sospendere del tutto la sua azione, essendo e restando possibile uno e l'altro partito. Dipende dunque dall'anima di prendere le sue precauzioni contro le sorprese dell'apparenze, con una ferma volontà di riflettere, e di non agire o giudicare in certe congiunture, senz'aver prima deliberato bene e maturamente. D'altra parte è vero, e anzi è certo da tutta la eternità, che qualche anima in una data congiuntura non si servirà di quel potere. Ma di chi la colpa? E può quell'anima lamentarsi d'altri che di se stessa? Tutte queste lamentele

dopo il fatto sono ingiuste, ogni qual volta sarebbero state ingiuste prima del fatto. Ora sarebbe forse bello che quest'anima, un poco prima di peccare, si lamentasse di Dio, come se questi la determinasse al peccato? Le determinazioni di Dio in queste materie essendo imprevedibili, come sa lei di essere determinata a peccare, se non quando pecca di già effettivamente? Si tratta semplicemente di non volere, e Dio non potrebbe proporre una condizione piú agevole e giusta: parimente tutt'i giudici, senza ricercare le ragioni che hanno disposto un uomo ad avere una cattiva volontà, si fermano soltanto a considerare fino a qual punto questa volontà sia cattiva. Ma forse è certo da tutta la eternità che io peccherò? Rispondetevi da voi stessi: forse no: e senza pensare a ciò che non potreste conoscere, e che non può darvi alcun lume, agite secondo il vostro dovere, che voi conoscete. Ma qualche altro dirà: donde deriva che quell'uomo commetterà certamente quel peccato? È facile rispondere, che altrimenti egli non sarebbe quell'uomo. Dio vede infatti *ab aeterno* che ci sarà un certo Giuda, di cui il concetto, o la idea che Dio ne ha, contiene [in sè] quella [tale] azione futura libera. Non rimane dunque altra questione che codesta: perché abbia esistenza attuale un tale Giuda, il traditore, che nella idea di Dio è solamente possibile. Ma a siffatta questione non c'è da aspettarsi quaggiú altra risposta, se non che in generale si deve dire che, poiché Dio, nonostante il peccato che prevedeva, ha trovato bene ch'egli esistesse, bisogna che questo male si compensi a usura nell'universo, che Dio ne trarrà un maggior bene, e che si troverà insomma che quella successione delle cose nella quale è compresa la esistenza di quel peccatore, è la piú perfetta fra tutte le altre maniere possibili. Ma spiegare sempre l'ammirevole economia di quella scelta non è possibile, fin che siamo viandanti; basta che si sappia senza comprendere. E qui appunto è tempo di riconoscere altitudinem divitiarum, la profondità e l'abisso della sapienza divina, senza cercare una spiegazione particolareggiata, che involge considerazioni infinite. Si vede bene, tuttavia, che non è Dio la causa del male. Infatti non soltanto dopo la perdita della innocenza degli uomini il

peccato originale si è impadronito dell'anima, ma ancora prima c'era una limitazione o imperfezione originaria connaturata a tutte le creature, che le rende atte a peccare o capaci di mancare... A ciò deve ridursi, secondo me, il pensiero di S. Agostino e di altri autori, che la radice del male è nel niente, cioé nella privazione o limitazione delle creature, alla quale Dio graziosamente rimedia con il grado di perfezione che gli piace di dare. Questa grazia divina, sia ordinaria sia straordinaria, ha i suoi gradi e le sue misure: è sempre, in se stessa, efficace a produrre un effetto proporzionato, ed è inoltre sempre sufficiente non soltanto a garentirci dal peccato, ma anche a produrre la salvezza, supposto che l'uomo le si unisca per quello che sta in lui; ma non è sempre sufficiente a superare le inclinazioni dell'uomo, perché altrimenti egli non sarebbe piú attaccato a nulla, e quello [*cioé* un tal potere] è riservato alla sola grazia assolutamente efficace, la quale è sempre vittoriosa, sia che tale sia per se stessa, o per la congruità delle circostanze.

(Scritto senza titolo [1686] denominato *Discours de Métaphysique*, art. VIII, XIII, XV, XXX).

Le piccole percezioni.

... Da mille indizi siamo indotti a giudicare che esistono in noi in ogni istante una infinità di percezioni, ma senz'appercezione e senza riflessione, cioè modificazioni nell'anima stessa, delle quali non abbiamo coscienza, perché le impressioni sono o troppe piccole e troppo numerose, o troppo unite, di modo che non hanno niente che valga a farle discernere, come separate; ma unite con altre non mancano di produrre il loro effetto e di farsi sentire, almeno in confuso, nell'insieme. In questo modo l'abitudine fa sí, che non poniamo attenzione al movimento di un mulino o a una cascata, quando ci abbiamo abitato proprio accanto da qualche tempo. E non è a dire che questo movimento non colpisca pur sempre i nostri organi, e che non accada ancora nell'anima qualche cosa di corrispondente, a cagione dell'armonia del-

l'anima e del corpo: ma quelle impressioni che sono nell'anima e nel corpo, spoglie dalle attrattive della novità, non sono così forti da attirare la nostra attenzione e la nostra memoria, impegnate in oggetti più interessanti. Qualunque attenzione infatti richiede memoria, e quando non siamo ammoniti, per così dire, e avvertiti di badare ad alcune delle nostre proprie percezioni presenti, le lasciamo passare senza riflessione, e persino inosservate; ma se alcuno ce ne avverte immediatamente dopo, e ci fa osservare, p. es., qualche rumore che si è inteso subito prima, ce ne rammentiamo, e ci rendiamo consapevoli di averne avuto testé qualche sensazione. Erano pertanto percezioni, delle quali non avevamo avuto coscienza immediatamente, giacché l'appercezione viene in questo caso solamente dall'avvertimento, dopo un certo intervallo, per quanto piccolo. E per recare anche miglior giudizio sopra le piccole percezioni che non sapremmo distinguere nella folla [delle altre], io soglio servirmi dell'esempio del muggito o del rumore del mare, da cui si è colpiti quando si sta sulla riva. Per udire, come effettivamente si ode, quel rumore, bisogna pure che si odano le parti che compongono quel tutto, cioè i rumori di ciascuna onda, sebbene ciascuno di questi piccoli rumori si faccia conoscere soltanto nel complesso confuso di tutti gli altri insieme, cioè in quel muggito stesso, né lo si osserverebbe, se quell'onda che lo produce, fosse sola. È infatti necessario che dal movimento di quell'onda si sia un poco impressionati, e che si abbia qualche percezione di ciascuno di quei rumori, per piccoli che sieno; altrimenti non si avrebbe quella di centomila onde, giacché centomila niente non potrebbero formare qualche cosa. Non si dorme mai così profondamente che non si abbia qualche sensazione debole e confusa, e non si sarebbe mai destati dal più forte rumore del mondo, se non si avesse qualche percezione del suo inizio ch'è piccolo, come non si spezzerebbe mai una corda con il più grande sforzo del mondo, se non venisse tesa e allungata un poco dagli sforzi minori, sebbene quel piccolo allungamento ch'essi producono, non si manifesti.

Tali piccole percezioni hanno dunque per via delle loro connessioni una efficacia ben più grande che non

si pensi. Esse, esse formano quel non so che, quei gusti, quelle imagini delle qualità sensibili, chiare nel loro insieme, ma confuse negli elementi, quelle impressioni che corpi circostanti fanno su di noi, le quali implicano l'infinito, quella connessione che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo. Si può anzi dire che in conseguenza di queste piccole percezioni il presente è gravido dell'avvenire e carico del passato, che tutto è cospirante (σύμπνοια πάντα, come diceva Ippocrate) e che nella piú piccola delle sostanze, occhi cosí penetranti come quelli di Dio potrebbero leggere tutta la successione delle cose dell'universo:

Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur.

Quelle percezioni insensibili contrassegnano inoltre e costituiscono il medesimo individuo [*intendi*: la identità personale dell'individuo], che è caratterizzato dalle tracce o espressioni, che degli stati precedenti di lui esse conversano, stabilendone la connessione con il suo stato presente, e che possono esser conosciute da uno spirito superiore, quand'anche l'individuo non le avverta egli medesimo, vale a dire quando il ricordo diretto non ci sia piú. Ma esse (quelle percezioni, dico) danno anche il modo di ritrovare all'occorrenza quel ricordo, grazie a sviluppi periodici che possono determinarsi un giorno. Da esse perciò dipende altresí che la morte non possa essere se non un sonno, e anzi non possa neppure rimaner tale, giacché le percezioni semplicemente cessano di esser abbastanza distinte, e si riducono negli animali a uno stato di confusione, che sospende l'appercezione, ma che non potrebbe sempre durare: — per tacere qui dell'uomo, che deve in ciò avere grandi privilegi per conservare la propria personalità.

Sempre con le percezioni insensibili si spiega quella maravigliosa armonia prestabilita dell'anima e del corpo, anzi di tutte le monadi o sostanze semplici, la quale sostituisce la insostenibile influenza reciproca, e ... esalta la grandezza delle perfezioni divine, di là da quello che se ne sia mai pensato. Dopo ciò aggiungerei ben poco, se dicessi che queste piccole percezioni appunto ci de-

terminano in molte congiunture senza che ci si pensi, e ingannano il volgo con l'apparenza di una indifferenza di equilibrio, come se ci fosse affatto indifferente voltare (p. es.) a destra o a sinistra. Non è neppure necessario che io faccia osservare qui... che son esse la causa di quella inquietudine, la quale... differisce dal dolore soltanto come il piccolo differisce dal grande, e che costituisce tuttavia sovente il nostro desiderio, e persino il nostro piacere, dandogli come un sale piccante. Sempre gli elementi insensibili delle nostre percezioni sensibili fanno sí che ci sia un rapporto fra tali percezioni dei colori, delle temperature e di altre qualità sensibili, da un lato, e dall'altro lato i movimenti corrispondenti nei corpi; laddove i Cartesiani e parimente, con tutto il suo acume, il nostro autore [*il Locke*], concepiscono le nostre percezioni di quelle qualità come arbitrarie, come cioè se Dio le avesse date all'anima secondo il suo arbitrio, senza aver riguardo ad alcun rapporto essenziale tra quelle percezioni e i loro oggetti: opinione che mi sorprende, e mi sembra poco degna della sapienza dell'autore delle cose, il quale nulla fa senz'armonia e senza ragione.

In una parola, le percezioni insensibili son di cosí grande utilità nella pneumatica come i corpuscoli insensibili nella fisica, e è del pari irragionevole respingere gli uni e gli altri, con il pretesto che sono fuori dalla portata dei nostri sensi. Non c'è nulla che si faccia tutto d'un tratto, e una delle mie massime piú importanti e meglio verificate è questa, che la natura non fa mai salti: è quella che io chiamavo la legge della continuità..., e che si presta ad applicazioni molto considerevoli nella fisica: essa importa che si passi sempre dal piccolo al grande e viceversa, attraverso il mediano, cosí nei gradi come nelle parti, e che mai un moto nasca immediatamente dalla quiete, né vi si riporti, se non attraverso un moto minore, alla stessa maniera che non si finisce mai di percorrere una linea o una lunghezza, prima di aver compiuto un tratto minore: legge che non è stata osservata tuttavia da coloro che hanno determinato le leggi del movimento, i quali credono che a un corpo, in un momento, possa imprimersi un moto contrario al precedente. E tutto ciò induce pure a giudicare

che le percezioni osservabili provengono altresí per gradi da quelle che sono cosí piccole da non poter essere osservate. Chi ne giudicasse diversamente, mostrerebbe di conoscere poco la immensa sottigliezza delle cose, la quale implica, sempre e dovunque, un infinito attuale.

(Nouveaux essais &c., Préface).

Spazio e tempo.

1. Nelle cose assolutamente indifferenti, non c'è scelta, e quindi né elezione né volizione: infatti la scelta deve avere qualche ragione o principio.

2. Una semplice volontà senz'alcun motivo (a mere will) è una finzione, non soltanto contraria alla perfezione di Dio, ma anche chimerica e contraddittoria, incompatibile con la definizione della volontà . . .

3. Tre corpi uguali e in tutto simili, è indifferente disporli in qualsiasi ordine si voglia; quindi essi non saranno mai disposti da colui, che nulla fa, se non con sapienza. Ma tale essendo l'autore delle cose, egli non ne produrrà, e per conseguenza in natura non ce n'è.

4. Non ci sono due individui indiscernibili. Un gentiluomo intelligente, amico mio, parlando con me in presenza di S. A. l'Elettrice [1] nel giardino di Herrenhausen, credeva possibile trovare due foglie interamente simili. S. A. lo sfidò a trovarle, ed egli corse a lungo invano per cercarne. Due gocce d'acqua o di latte, guardate con il microscopio, si troverà che son discernibili. È un argomento contro gli atomi, che, non meno del vuoto, sono combattuti dai principii della vera metafisica.

5. Questi grandi principii della ragion sufficiente e della identità degl'indiscernibili mutano la condizione della metafisica, che, per mezzo loro, diventa reale e dimostrativa; mentre un tempo consisteva quasi soltanto di termini vuoti.

---

[1] Scolara del L., Sofia Carlotta (1668-1705) era figliuola del Principe Elettore Ernesto Augusto di Braunschweig-Lüneburg, duca di Hannover, e fu seconda moglie del re di Prussia Federico I. — Herrenhausen è un castello principesco vicino alla città di Hannover.

6. Porre due cose indiscernibili, è porre la stessa cosa con due nomi [diversi]. Cosí la ipotesi che l'universo avrebbe avuto da principio una posizione nel tempo e nello spazio, diversa da quella che si è effettivamente verificata, e che purtuttavia le parti dell'universo avrebbero avuto tutte la stessa posizione rispettiva, che in effetti hanno ricevuta, è una finzione impossibile.

7. La stessa ragione per cui lo spazio fuori dal mondo è imaginario, prova che ogni spazio vuoto è una cosa imaginaria; infatti non differiscono che come il grande dal piccolo.

8. Se lo spazio è una proprietà o un attributo, dev'essere la proprietà di qualche sostanza. Di quale sostanza sarà la proprietà o la modificazione quello spazio vuoto limitato, che i suoi sostenitori suppongono tra due corpi?

9. Se lo spazio infinito è la immensità, lo spazio finito sarà l'opposto della immensità, cioè la misurabilità o la estensione limitata. Ora, l'estensione dev'essere la modificazione di un esteso. Ma se quello spazio è vuoto, sarà un attributo senza soggetto, una estensione di nessun esteso. Ecco perché, facendo dello spazio una proprietà, si cade nella mia teoria che ne fa un ordine delle cose, e non qualche cosa di assoluto.

10. Se lo spazio è una realtà assoluta, — ben lungi dall'essere una proprietà, o accidentalità, opposta alla sostanza, avrà sussistenza piú che le sostanze: Dio non potrebbe distruggerlo, anzi neanche modificarlo in nulla. È [*leggi*: sarà, o sarebbe] non soltanto immenso nella sua totalità, ma anche immutabile ed eterno in ogni parte. Ci sarà una infinità di cose eterne fuori di Dio.

11. Dire che lo spazio infinito è senza parti, equivale a dire che non è composto dagli spazi finiti, e che potrebbe sussistere, quando tutti questi fossero ridotti a niente. Sarebbe come se si dicesse, nella ipotesi cartesiana di un Universo corporeo esteso senza confini, che un tale universo potrebbe sussistere, quando tutt'i corpi che lo compongono fossero ridotti a niente.

13. Dire che Dio faccia procedere tutto l'universo, in linea retta o non retta, senza portarvi nessun altro mutamento, è ancora una supposizione chimerica. Infatti

due stati indiscernibili sono il medesimo stato, e quindi si tratta di un mutamento che non muta niente. Inoltre, in questo non c'è ombra di ragione. Ora Dio non fa nulla senza ragione: ed è impossibile che ce ne sia [una] qui. Senza contare che sarebbe un agendo nihil agere, come dicevo, a causa della indiscernibilità.

14. Sono Idola tribus, purissime chimere, e imaginazioni superficiali. Tutto ciò è fondato solamente sulla supposizione che lo spazio imaginario sia reale.

15. È una finzione consimile, vale a dire impossibile, supporre che Dio abbia creato il mondo alcuni milioni di anni prima. Coloro che si lasciano impigliare in cosí fatte finzioni, non sarebbero in grado di replicare a coloro che argomentassero a favore della eternità del mondo. Infatti, siccome Dio non fa niente senza ragione, e nessuna ragione si può assegnare perché non abbia creato il mondo piú presto, ne seguirà, o che non ha creato niente del tutto, o che ha prodotto il mondo prima di qualsiasi tempo determinabile, cioè che il mondo è eterno. Ma quando si mostra che quale che sia il cominciamento, è sempre la stessa cosa, vien meno il motivo di domandare perché non sia stato diversamente.

(Polemiche tra il L. e Samuele Clarke [*v. appr.*], 1715-16. Quarto scritto del L. Replique au troisième écrit Anglois).

[**Contemporanei del Leibniz in Germania, e suoi seguaci.** — Il L. lasciò la impronta della sua mente universale anche nel campo dell'etica e della filosofia del diritto, insieme comprese in una dottrina del diritto naturale, la quale, in armonia con il generale indirizzo teleologico del suo pensiero, riprende i motivi dell'antico, e prefigura i lineamenti del nuovo eudemonismo. Sopra lo svolgimento della dottrina del diritto naturale ebbero, al tempo di lui, grande efficacia SAMUELE PUFENDORF da Dorf-Chemnitz (1632-94), che cercò di svolgerla con metodo geometrico, deducendo il suo contrattualismo dal bisogno di vita sociale (l'*appetitus societatis* di Grozio), dalla sodisfazione del quale resta sodisfatto anche l'istinto di conservazione dell'individuo (principio della filosofia politica hobbesiana) — e il lipsiese CRISTIANO THOMASIUS (1655-1728),

che accentua la indipendenza dell'ordine giuridico dalla volontà divina, la sua distinzione dall'ordine morale, ed è annoverato fra gli antesignani del movimento illuministico. A questo contribuí poderosamente la filosofia leibniziana, soprattutto nella forma sistematica che le diede — non senza lasciarvi i segni di una rielaborazione personale — CRISTIANO WOLFF di Breslavia (n. 1679, m. a Halle nel 1754): questo fecondissimo scrittore di opere filosofiche in latino e anche in tedesco, seguí un indirizzo eclettico, al quale il carattere piano della esposizione, condotta con rigoroso metodo sillogistico, assicurò grande duratura fortuna, nelle scuole e fuori. Al W. è dovuta la distinzione della filosofia in teoretica (Metafisica, che comprende la ontologia, la psicologia razionale, la cosmologia, la teologia razionale) e pratica. Il suo razionalismo si esplica soprattutto nello sforzo, portato sino alla pedanteria, di applicare in tutt'i campi il principio di ragion sufficiente, ch'egli deduce dal principio di contraddizione. Tra i seguaci del W. si segnalano per indipendenza di pensiero e per una maggiore penetrazione nella essenza metafisica del sistema leibniziano, il maestro di Kant, MARTIN KNUTZEN (1713-1751) e ALESSANDRO AMEDEO BAUMGARTEN (1714-62), celebrato come fondatore della estetica (che forma con la logica la teoria della conoscenza o gnoseologia)].

LIBRO SECONDO

TEORIA DELLA CONOSCENZA, MORALE E POLITICA IN INGHILTERRA, DA GIOVANNI LOCKE A TOMMASO REID

CAPITOLO I.

GIOVANNI LOCKE.

[N. (1632) a Wrington, m. (1704) a Oates (Essex); ebbe parte nelle battaglie del partito liberale e nella finale sua vittoria. Approfondí soprattutto il problema della origine, del valore e della portata della conoscenza umana, proponendone una soluzione empiristica, ma non senza chiara consapevolezza della funzione che nella formazione delle idee va riconosciuta all'attività propria dell'intelletto; nello svolgimento della sua dottrina per parte dei seguaci, prevalse tuttavia la tendenza a un sensismo radicale. Per aver propugnato il razionalismo religioso e la tolleranza, fu reputato padre del deismo. Nel suo liberalismo politico è maturo il germe della moderna dottrina della sovranità popolare. Il L. è uno tra i rappresentanti piú cospicui del naturalismo pedagogico, e si occupò anche genialmente di questioni economiche.

Opere principali: *An Essay concerning human Understanding* (1690); *The Reasonableness of Christianity, as deliver'd in the Scriptures* (1695), anonimo; *Epistola de Tolerantia* (1685, pubbl. (1689) pseudonima come le altre due che le fecero seguito [1690 e 1692], in lingua inglese e con intonazione polemica: della quarta abbiamo soltanto un frammento postumo); *Two Treatises of Government. In the former, the false Principles and Foundation of Sir Robert Filmer* (1604-1647: autore del *Patriarcha*, pubbl. nel 1680: sosteneva il diritto divino della monarchia dispotica, derivandolo dal diritto conferito da Dio a Adamo sopra la sua discendenza), *and his Followers, are detected and overthrown. The latter, is an Essay concerning the true Original, Extent, and End of civil Government* (1690, anonimi); *Some Thoughts concerning Education* (1693); *Conduct of the Understanding*, incompiuto e postumo; *The Correspondence of J. L. and Edward Clarke* (1927).

Ed. delle opere: Londra 1714, molte volte riprod., anche

con giunte e correz.: delle opere filosofiche, a cura di J. A. St. JOHN, 1854, spesso ristampata, ecc.; del *Saggio,* a cura di A. CAMPBELL FRASER con Prolegomeni biogr., crit. e stor. (1894); dei *Pensieri sulla Educazione,* a cura del QUICK (1880), dell'ADAMSON (1912) ecc.; della *Guida dell'Intelletto,* a cura di Th. FOWLER (5ª ed., 1901).

Trad. ital. recenti: parziali del *Saggio*, di A. GUZZO (2ª ed., Firenze 1926), A. BARATONO (Bologna, 1924), C. DENTICE D'ACCADIA (Messina, 1925), A. FERRO (Roma, 1926), C. MAZZANTINI (Torino, 1927); F. A. FERRARI, della *Epistola su la Tolleranza* (Lanciano, 1920) e del *Saggio su l'intendimento delle Epistole di S. Paolo* (*ib.*, 1919); BEONIO-BROCCHIERI, del *Saggio sul Governo Civile* (Torino, 1925); MARCHESINI (Firenze, 1922), POGLIAGHI (*ib.*, 1923), MARCUZZI (Torino, 1927), BARBAGALLO (Milano, 1928), ecc., dei *Pensieri su l'educazione;* CIPRIANI, della *Guida dell'Intelletto* (Lanciano, 1926).

Studi critici: COUSIN, *La philosophie de L.* (1829); TAGART, *L. 's writings and philosophy* (1855); MARION, *J. L., sa vie et son oeuvre* (2ª ed., 1893); FRASER, *Locke* (1890); FOWLER, *Locke* (2ª ed., 1909); E. FECHTNER, *J. L.* (1898); BASTIDE, *J. L.: ses théories politiques* ecc. (1907); CORTI, *La teoria della conoscenza in L. e Leibniz* (1908); OLLION, *La philosophie générale de J. L.* (1909); GIBSON, *L. 's Theory of Knowledge and its historical Relations* (1917); CARLINI, *La filosofia di G. L.* (1920-21), due voll., comprendenti (I, pp. XIII-LXXV; II, Appendice) anche una ricchissima bibliografia ragionata; REININGER, *L., Berkeley, Hume* (1922); TAROZZI, *Locke* (1927). Fondamentali le opere biografiche del KING (2ª ed., 1830) e del FOX BOURNE (1876)].

Origine delle idee. - Le due fonti della conoscenza.

Supponiamo ... che la mente sia, come si suol dire, carta bianca, non segnata da alcuna scrittura — senza idee di sorta; come mai viene a esser[ne] provveduta? Di dove si procura quell'ampio corredo [di segni] che la operosa illimitata fantasia dell'uomo vi ha delineati sopra, con una varietà quasi infinita? donde essa trae tutti i materiali del ragionamento e del sapere? A queste domande rispondo, con una sola parola: dalla esperienza; su questa tutto quanto il nostro sapere è fondato, da questa, in ultima analisi, prende origine. La nostra osservazione

esercitata sopra gli oggetti sensibili esterni, ovvero sopra le operazioni interne del nostro spirito, le quali son oggetto della nostra percezione e riflessione, è quella che fornisce al nostro intelletto tutta la materia de' suoi pensieri. Sono queste due le sorgenti di conoscenza, dalle quali scaturiscono tutte le idee che abbiamo o possiamo naturalmente avere.

In primo luogo, i nostri sensi, entrando in relazione con particolari oggetti sensibili, apportano alla mente diverse distinte percezioni di cose, a seconda delle svariate maniere in cui quegli oggetti li impressionano: e cosí acquistiamo le nostre idee di giallo, bianco, caldo, freddo, molle, duro, amaro, dolce e di tutte le cosidette qualità sensibili; e quando dico che esse sono apportate alla mente dai sensi, voglio intendere che questi dagli oggetti esterni trasportano nella mente quel che vi produce tali percezioni. Questa grande sorgente della maggior parte delle idee che abbiamo, interamente dipendente dai nostri sensi e da questi derivata all'intelletto, la chiamo SENSAZIONE.

In secondo luogo: l'altra fonte, donde hanno origine le idee, di cui la esperienza correda l'intelletto, è la percezione delle operazioni della nostra propria mente entro di noi, in quanto questa si esercita sopra le idee che ha [già] acquistate; le quali operazioni, quando l'anima viene a rifletterci sopra e a considerarle, corredano l'intelletto di un altro ordine d'idee, tali da non poter essere ricavate dalle cose esterne; e tali operazioni sono la percezione, il pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere, volere, e tutte le differenti azioni della nostra propria mente; essendone noi consapevoli, e osservandole in noi medesimi, riceviamo da esse nel nostro intelletto, idee cosí distinte, come dai corpi che impressionano i nostri sensi. Questa sorgente d'idee ogni uomo l'ha totalmente in se stesso; e sebbene non sia senso, non avendo niente che fare con oggetti esterni, pure ha con il senso una grande somiglianza, e si potrebbe abbastanza appropriatamente denominarla senso interno. Ma siccome denomino Sensazione l'altra, questa la chiamo RIFLESSIONE, perché le idee che da essa derivano, sono solamente quelle che la mente si procura riflettendo so-

pra le sue proprie intime operazioni . . . [Questo] termine « operazioni » è usato qui da me in senso largo, cosí da comprendervi non già soltanto le azioni della mente che han per oggetto le sue idee, bensí ancora certe specie di passioni insorgenti talvolta da queste, come per esempio la sodisfazione o il disagio suscitati da un qualsiasi pensiero.

Non mi sembra che l'intelletto abbia il minimo barlume d'idee, ch'esso non riceva da una di queste due [sorgenti]. Gli oggetti esterni provvedono alla mente le idee delle qualità sensibili, le quali sono tutte quelle svariate percezioni ch'essi producono in noi; e la mente provvede all'intelletto le idee delle sue proprie operazioni.

Quando avremo fatto una compiuta rassegna di queste, e dei vari loro modi, combinazioni e relazioni, troveremo che in esse è contenuto tutto intiero il nostro patrimonio d'idee; e che non abbiamo nella mente nulla, che non vi sia entrato in una di queste due maniere. Esamini chiunque i suoi propri pensieri, e faccia una compiuta indagine nel suo intelletto; e poi mi dica se tutte le idee originarie ch'egli vi possiede, sono alcunché d'altro che le idee degli oggetti de' suoi sensi, o delle operazioni della sua mente considerate come oggetti della sua riflessione: e per grande che sia la massa di conoscenza ch'egli v'imagina allogata, vedrà, procedendo a un rigoroso esame, di non avere nella mente alcuna idea, all'infuori di quelle che vi sieno state impresse per una o l'altra di queste vie; quantunque, forse, con infinita varietà composte e ampliate dall'intelletto . . .

Se si domanderà, poi, quando un uomo cominci ad avere idee, io penso che la vera risposta sia: « da quando ha la prima sensazione »; poiché, dal momento che non pare vi sieno idee nella mente prima che i sensi ve n'abbiano introdotte, penso che le idee nell'intelletto sieno coeve alla sensazione, la quale è una impressione o movimento prodotto in qualche parte del corpo, in modo da produrre una percezione nell'intelletto. Appunto sopra queste impressioni che gli oggetti esterni fanno sui nostri sensi, sembra da prima esercitarsi la mente in quelle operazioni che si chiamano percezione, ricordo, considerazione, ragionamento, ecc.

Con il tempo, la mente procede a riflettere sulle proprie operazioni che han per oggetto le idee acquistate mediante la sensazione, e per questa via si fornisce di un nuovo ordine d'idee, che io chiamo idee di riflessione. [Da un lato] le impressioni prodotte sui nostri sensi da oggetti esterni, estrinseci alla mente; [dall'altro lato] le operazioni di questa, procedenti da facoltà che le sono intrinseche e proprie, [operazioni] che, quando la mente stessa ci rifletta sopra, diventano pure oggetti della sua contemplazione, — ecco, come ho detto, la origine di tutta la conoscenza. Cosí la prima capacità dell'intelletto umano è che la mente sia atta a ricevere le impressioni prodotte su di essa, o, mediante i sensi, dagli oggetti esterni, o dalle sue proprie operazioni quando vi riflette. Questo è il primo passo che l'uomo muove verso la scoperta di qualsiasi cosa, e il fondamento sopra il quale costruire quante mai nozioni egli avrà naturalmente in questo mondo. Tutti quei pensieri sublimi che torreggiano sopra le nubi, e si levano alti come il cielo stesso, hanno qui la loro origine e la loro base: in tutta la vasta estensione in cui la mente si spazia, in quelle remote speculazioni con cui può sembrare si sia levata in alto, non si sposta di una iota oltre quelle idee che il senso o la riflessione le hanno offerte da contemplare.

(An Essay concerning human Understanding. Book II, Ch. I, sect. 2-5, 23-4. Seguo il testo della ed. St. John, ristampa stereotipa del 1908).

La idea di sostanza.

La mente, essendo . . . provvista di un grande numero d'idee semplici portate in essa o dai sensi, quali sono trovate nelle cose esterne, o dalla riflessione sopra le sue proprie operazioni, apprende altresí che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme; e queste, presumendosi che appartengano a una stessa cosa — e dato che le parole sono accomodate al comune modo d'intendere, e adoperate per spicciarsi presto — son chiamate, cosí unite in un solo soggetto, con uno stesso nome;

ed eccoci poi, per inavvertenza, portati a discorrerne e a considerarle, come se si trattasse di una sola idea semplice, mentre in verità si tratta di una complicazione di molte idee insieme: perché, come ho detto, non imaginando come queste idee semplici possano sussistere per se medesime, ci si abitua a supporre un *substratum* nel quale sussistano, e da cui risultino; ed è quello che perciò si chiama sostanza [sub-stantia].

Cosicché chiunque esamini se stesso, relativamente alla propria nozione di sostanza pura in generale, troverà di non averne assolutamente alcun'altra idea, all'infuori da quella supposizione di non si sa quale sostegno di qualità tali, che sieno capaci di produrre idee semplici in noi: qualità che comunemente si chiamano accidenti...

Formata cosí una idea oscura e relativa di sostanza in generale, veniamo in possesso delle idee di particolari specie di sostanze, mettendo insieme quelle combinazioni d'idee semplici, che noi apprendiamo, dalla esperienza e dalla osservazione sensibile, come esistenti insieme, e che perciò supponiamo emanare dalla particolare costituzione intima o dalla essenza sconosciuta di quella sostanza. Cosí veniamo in possesso delle idee di uomo, cavallo, oro, acqua, &c.: e io mi appello alla esperienza propria di ciascuno, [domandando] se alcuno abbia di tali sostanze altra idea chiara, che non sia formata da certe idee semplici esistenti insieme. Esclusivamente le ordinarie qualità osservabili nel ferro o in un diamante, messe insieme, vengono a formare la vera idea complessa di quelle sostanze, note di solito a un fabbro o a un gioielliere meglio che a un filosofo; il quale può cianciar a sua posta di forme sostanziali, ma non ha di tali sostanze altra idea, se non quella che si costruisce, mettendo insieme quelle idee semplici che vi si possono riscontrare; dobbiamo soltanto far avvertenza che le nostre idee complesse di sostanze, oltre a tutte quelle idee semplici da cui sono costituite, inchiudono sempre la idea confusa di qualche cosa, a cui queste appartengano e in cui sussistano. E però, quando si parla di qualsiasi sorta di sostanza, si dice ch'è una cosa che ha queste o quelle qualità; cosí, corpo è una cosa estesa, che ha una forma ed è capace di movimento; spirito è una cosa, capace di pensare...

Queste e altrettali espressioni fanno intendere che la sostanza è supposta sempre come qualche cosa a parte, rispetto alla estensione, alla figura, alla solidità, al movimento, al pensiero, o ad altre idee osservabili, sebbene non si sappia che cosa sia.

Ond'è che, pensando a una specie particolare di sostanze corporee, come cavallo, pietra ecc., o facendone parola, sebbene la idea che si ha di una o dell'altra, sia puramente la complicazione o collezione di quelle varie idee semplici di qualità sensibili, che ci siamo abituati a trovare unite nella cosa chiamata cavallo o pietra, — tuttavia, non sapendo pensare come esse potrebbero sussistere da sole, ovvero una nell'altra, si suppone ch'esistano in un soggetto comune che faccia loro da sostegno; e denotiamo questo sostegno con il nome di sostanza, sebbene sia certo che non abbiamo idea chiara o distinta di quella cosa, che supponiamo faccia da sostegno.

Lo stesso accade riguardo alle operazioni della mente, cioè pensare, ragionare, temere, ecc.; venendo alla conchiusione che queste non sussistono da se stesse, e non intendendo come possano appartenere al corpo o essere prodotte da questo, si è indotti a pensarle come azioni di una qualche altra sostanza, che si denomina spirito; ond'è tuttavia evidente che, non avendo alcun'altra idea o concetto della materia, se non come di qualche cosa in cui sussistono quelle numerose qualità sensibili che impressionano i nostri sensi, noi, con il supporre una sostanza nella quale sussistano pensiero, conoscenza, dubbio e facoltà motrice, &c., abbiamo un concetto della sostanza spirituale cosí [poco] chiaro come della corporea: supponendosi che questa sia (senza sapere che cosa sia) il sostrato di quelle idee semplici che abbiamo dal difuori; e quell'altra (con pari ignoranza di quello che è) il sostrato di quelle operazioni ch'esperimentiamo entro noi stessi. È dunque manifesto che la idea di sostanza corporea nella materia è tanto lontana dalla nostra capacità di concepire e d'intendere, quanto la idea di sostanza spirituale o spirito; e però, dal fatto che non abbiamo concetto alcuno della sostanza spirituale, non possiamo conchiuder che non esiste, piú che non possiamo per la

stessa ragione negare la esistenza del corpo; essendo altrettanto [poco] ragionevole affermare che non c'è corpo, perché non si ha idea chiara e distinta della sostanza della materia, quanto dire che non c'è spirito, perché non si ha idea chiara e distinta della sostanza di uno spirito.

(*ib.*, Book II, Ch. XXIII, sect. 1-5).

Intorno alla estensione della conoscenza umana.

Poiché... la conoscenza consiste nel percepire la convenienza, o sconvenienza, delle nostre idee tra loro,... ne segue che:

1° ... La nostra conoscenza non può estendersi oltre le nostre idee.

2° La nostra conoscenza non può estendersi oltre la nostra percezione della convenienza o sconvenienza delle idee. Ora, poiché una tale percezione si dà: — o per intuizione, ossia comparazione immediata di due idee — o mediante la ragione, che esamina la convenienza o sconvenienza tra due idee, mercé l'intervento di talune altre — o infine per via di sensazione, che percepisce la esistenza di cose particolari, — da ciò segue altresí:

3° che non si può avere una conoscenza intuitiva, estesa a tutte le nostre idee, e a tutto quanto vorremmo sapere relativamente ad esse; giacché tutte le relazioni che hanno tra loro, non si può esaminarle e percepirle, per via di giustapposizione o comparazione immediata di una con l'altra. Cosí, avendo le idee di un triangolo ottusangolo e di uno acutangolo, costruiti sopra la stessa base e limitati dalle stesse parallele, posso, per conoscenza intuitiva, percepire che uno non è l'altro; ma non posso per tal via sapere se sono uguali o no; perché comparandoli immediatamente fra loro, non si può mai percepire se si convengano o disconvengano, quanto alla uguaglianza: la differenza di figura rende le loro parti non suscettibili di esatta applicazione immediata; e però bisogna che intervengano delle quantità con cui misu-

rarli, vale a dire si richiede dimostrazione o conoscenza razionale.

4° Segue inoltre dalle precedenti osservazioni, che la nostra conoscenza razionale non si può estendere a tutta quanta la cerchia delle nostre idee: perché, volendo noi esaminare due idee differenti, non possiamo trovare sempre tra loro termini medi tali, che ci riesca di connetterle una all'altra con una conoscenza intuitiva, in tutte le parti della deduzione; e dovunque manchi quella possibilità, restiamo al di sotto di quel ch'è conoscenza e dimostrazione.

5° La conoscenza sensibile, in quanto non abbraccia niente piú che la esistenza delle cose attualmente presenti ai nostri sensi, è di gran lunga piú ristretta di ciascuna delle due prime.

6° Da tutto ciò risulta evidente che la estensione del nostro sapere rimane al di sotto non soltanto della realtà delle cose, ma anche della estensione delle nostre proprie idee. Sebbene il nostro sapere sia limitato alle nostre idee, senza poterle sopravvanzare né in estensione né in perfezione; e sebbene questi sieno limiti angustissimi rispetto alla estensione della totalità dell'essere, e di gran lunga al di sotto di quel che legittimamente si può imaginar si verifichi anche in talune intelligenze create, non gravate in giú da legami che le rattengano a quella ottusa e angusta informazione, che è dato ricevere da pochi e non acutissimi strumenti di percezione, quali sono i nostri sensi, — pure potremmo esser ben contenti, se la nostra conoscenza appena pareggiasse in ampiezza le nostre idee, e non ci fossero relativamente alle idee, che abbiamo, molti dubbi e problemi, dei quali non siamo venuti, e credo non verremo mai, a capo in questo mondo. Ciononostante, non metto in dubbio che la conoscenza umana, nelle condizioni presenti della nostra natura e della nostra costituzione, possa esser portata ben oltre il termine finora raggiunto, sol che gli uomini con sincerità e libertà di spirito, volgano a migliorare i mezzi di scoprire la verità, tutta quella industria e quel travaglio di pensiero, che impiegano a colorire o a sostenere il falso, per difendere un sistema, un interesse o un partito, una volta che ci si sono impegnati. Pur tuttavia, dopo tutto,

io credo di potere, senza recar offesa alla perfezione umana, ritener con certezza che la nostra conoscenza non arriverebbe mai ad abbracciare tutto ciò che potremmo desiderar di sapere circa le idee che abbiamo; e non sarebbe in grado di superar tutte le difficoltà, né di risolvere tutte le questioni che intorno a una o all'altra di quelle potrebbero sorgere. Abbiamo la idea di quadrato, di circolo, e di uguaglianza; purtuttavia non ci verrà forse mai fatto di trovar un circolo uguale a un quadrato, e di sapere con certezza che sia uguale. Abbiamo le idee di materia e di pensiero, ma è possibile che non si venga mai a capo di sapere se si dia o no alcun essere puramente materiale che pensi; ci è infatti impossibile, mercè la contemplazione delle nostre proprie idee, all'infuori dalla rivelazione, scoprire se la Onnipotenza non abbia dato a certi sistemi di materia acconciamente disposti, una facoltà di percepire e pensare, o non abbia altrimente congiunto e fissato alla materia cosí disposta una sostanza immateriale pensante; perocché, per rispetto alle nostre nozioni, il concepire che Dio possa, se a lui piaccia, dotare la materia di una superaddita facoltà di pensare, non è molto piú lontano dalla nostra comprensione che concepire che alla materia egli aggiunga in piú un'altra sostanza, dotata della facoltà di pensare; dal momento che noi non sappiamo né in che cosa il pensiero consista, né a qual sorta di sostanze sia piaciuto all'Onnipotente di conferire quella facoltà, la quale non può sussistere in alcun essere creato, se non esclusivamente in grazia del favore e della liberalità del Creatore. Non vedo infatti contraddizione in ciò: che cioè il primo ed eterno Essere pensante dia, se gli piaccia, qualche grado di sensibilità, di percezione e di pensiero a certi sistemi di materia creata insensibile, messi insieme a quel modo ch'egli pensi conveniente: sebbene io ritenga di aver dimostrato... [in un cap. succ.] essere né piú né meno che contraddittorio il supporre che la materia (evidentemente destituita per sua propria natura di senso e di pensiero) sia quell'Essere eterno, primo pensante. Come potrebbe sapersi mai con certezza che date percezioni, quali putacaso il piacere e il dolore, non sieno precisamente in certi corpi, proprio nei corpi come tali, modificati e

mossi in una determinata maniera, alla stessa guisa che sarebbero in una sostanza immateriale, a seconda del movimento delle parti del corpo? Giacché, per quanto noi possiamo arrivar a concepire, il corpo può solamente colpire e impressionare il corpo; e il movimento, stando alle nostre idee, e per quanto se n'estenda la cerchia, non può produrre nient'altro che movimento; laonde, quando ammettiamo che produca piacere o dolore, o la idea di un colore o di un suono, non ci sembra vero di lasciare da parte la nostra ragione, andar al di là delle nostre idee, e attribuire ciò totalmente all'arbitrio del nostro Fattore. E invero, dato che dobbiamo ammettere che al movimento egli abbia connesso effetti tali che a noi è assolutamente inconcepibile che il movimento sia in grado di produrli, quale ragione abbiamo di conchiudere ch'egli non potrebbe ordinare ch'essi sieno ugualmente prodotti in un soggetto che ci è impossibile concepire ne sia capace, del pari che in un soggetto, sopra il quale ci è impossibile concepire che il movimento della materia possa in alcun modo operare? Non dico ciò, perchè io voglia menomamente scuotere la credenza nella immaterialità dell'anima: non di probabilità sto parlando qua, ma di conoscenza; e io penso non soltanto che si confaccia all'atteggiamento modesto della filosofia di non sentenziare *ex cathedra*, qualora ci manchino quelle prove che possono produr la conoscenza; ma penso altresí che a noi è utile discernere fin dove la nostra conoscenza arriva: giacché, la condizione nella quale presentemente ci troviamo, non essendo lo stato di visione, — dobbiamo in molte cose accontentarci della fede e della probabilità: e nella presente questione della immaterialità dell'anima, non c'è necessità di trovare strano che le nostre facoltà non valgano a raggiungere la certezza dimostrativa. Tutti i grandi fini della moralità e della religione sono assicurati abbastanza bene, quand'anche manchino le prove filosofiche della immaterialità dell'anima; è infatti evidente che colui che da principio ci ha fatti sussistere qui, esseri sensibili e intelligenti, e per anni parecchi ci ha mantenuti in tale stato, potrà e vorrà restituirci allo stesso stato di sensibilità in un altro mondo, e renderci capaci colà di ricevere la retribuzione da lui

destinata agli uomini, secondo la condotta che avranno tenuta in questa vita. E però non è cosí rigorosamente necessario decidere in un senso o nell'altro, come sono stati smaniosi di far credere al mondo certuni, impegnati con soverchio zelo pro o contro la tesi della immaterialità dell'anima. I quali, o da un lato, troppo indulgendo ai loro pensieri, totalmente immersi nella materia, non possono riconoscere la esistenza a quel che non sia materiale; ovvero, dall'altro lato, non trovando compreso il pensiero tra le facoltà naturali della materia, esaminata e ancora ripresa in esame con la più intensa applicazione mentale, non si peritano di conchiudere che la stessa Onnipotenza non può dare percezione e pensiero a una sostanza che ha la modificazione della solidità. Chi considera come sia difficile conciliare, nei nostri pensieri, la sensazione con la materia estesa, o la esistenza con ciò che non ha estensione affatto, confesserà di essere lontanissimo da sapere con certezza che cosa la sua anima sia. È un punto, che a me sembra messo fuor dalla portata della nostra conoscenza: e chi voglia permettersi di considerare con libertà, e di ficcar lo viso a fondo nella parte oscura e intricata di ciascuna ipotesi, difficilmente troverà la propria ragione in grado di deciderlo fermamente pro o contro la materialità dell'anima. Perocché, da qualunque lato la consideri, o come una sostanza inestesa, o come una materia estesa pensante, — mentre una o l'altra di queste concezioni occupa da sola i suoi pensieri, la difficoltà di concepirla lo tirerà ancora dalla parte contraria. Procedimento sleale che taluni seguono con se stessi, in quanto che, perché in una ipotesi trovano qualche cosa d'inconcepibile, violentemente si gittano nella ipotesi contraria, sebbene questa sia assolutamente altrettanto inintelligibile per un intelletto non pregiudicato. Questo serve a dimostrare non solamente come debole e scarsa sia la nostra conoscenza, ma inoltre come sia insignificante il trionfo riportato da argomenti di tal fatta che, tratti dalle nostre proprie vedute, valgono bensí a persuaderci della impossibilità di trovare la certezza dall'altro lato della questione, ma non ci fanno con ciò menomamente procedere verso la verità, cascando noi nella opinione opposta, la quale, a esaminarla, la si

troverà ingombra di uguali difficoltà. E invero, quale sicurezza, quale vantaggio deriva un qualsiasi uomo, — per evitare le apparenti assurdità e le difficoltà, per lui insormontabili, che incontra in una opinione, — dal rifugiarsi nella opinione contraria, costruita a sua volta sopra una base, che è assolutamente altrettanto inesplicabile e altrettanto lontana dalla sua capacità d'intendere? È fuor di questione che abbiamo in noi qualche cosa che pensa; gli stessi nostri dubbi circa quel ch'essa sia, confermano la certezza della sua realtà, sebbene dobbiamo starcene paghi nella ignoranza di qual sorta di realtà essa sia: ed è vano mettersi a fare gli scettici su questo punto, com'è irragionevole per lo piú in altri casi essere risoluti a negare la esistenza di una cosa qualunque, perché non se ne può comprendere la natura. Infatti sarei proprio contento di sapere, quale sostanza esista, che non abbia in sè qualche cosa che manifestamente si fa giuoco del nostro intelletto. Quanto debbono esserci superiori in conoscenza altri spiriti, che vedono e conoscono la natura e l'intima costituzione delle cose? Attribuiamo inoltre a questi una piú estesa comprensione, che li metta in grado di vedere con una occhiata la connessione e la convenienza di moltissime idee, e prontamente li fornisca delle prove intermedie, che noi a stento scoviamo alla fine, camminando adagio, un passo per volta, e lungamente scrutando nel buio, solleciti spesso a dimenticarne una, prima di averne snidata un'altra: e potremo congetturare qualche aspetto della felicità di superiori ordini di spiriti, che hanno piú rapida e penetrante la vista, del pari che piú largo il campo delle conoscenze. Ma per ritornare al proposito, io dico che la nostra conoscenza non soltanto è limitata alle idee poche e imperfette che abbiamo, e sopra le quali la esercitiamo, ma neanche arriva fin là: ricerchiamo or dunque quale ne sia la portata.

[A questo esame procede il L. successivamente, per ciascuna delle quattro sorte di affermazioni e negazioni che possiamo fare relativamente alle idee:

identità e diversità: su questo punto la estensione della nostra conoscenza intuitiva coincide con quella delle nostre idee;

coesistenza: rispetto a questa, la nostra conoscenza è molto angusta, «sebbene in ciò consista la parte maggiore e più importante della nostra conoscenza relativa alle sostanze. Infatti — dato che le nostre idee delle specie di sostanze non sono altro, come ho dimostrato (*v. s. pag.* 153), che certe collezioni d'idee semplici congiunte in un solo soggetto, e così coesistenti insieme; p. es. la nostra idea di fiamma è un corpo caldo, luminoso e che si muove all'insù; la idea di oro, un corpo di un certo peso, giallo, malleabile e fusibile — ciò posto, queste o altrettali idee complesse sono rappresentate nella mente degli uomini da questi due nomi delle diverse sostanze, fiamma e oro. Quando volessimo sapere qualche cosa di più circa queste sostanze, o altre di qualunque genere, che cosa cercheremo, se non quali altre qualità o facoltà abbiano o non abbiano queste sostanze? E ciò equivale perfettamente a sapere quali altre idee semplici coesistano, o non coesistano, con quelle che costituiscono quella idea complessa. — Questa, per quanto sia una parte importante e considerevole della scienza umana, è tuttavia angustissima, e appena in qualche misura si dà. E ciò per questa ragione, che le idee semplici da cui sono costituite le nostre idee complesse di sostanze, per la massima parte son tali che non recano seco, nella loro propria natura, alcuna connessione o incompatibilità, visibile e necessaria, con altre idee semplici, della cui coesistenza con quelle vorremmo informarci»:

relazione: qui si dischiude alla conoscenza un campo così esteso, da non potersene determinare i limiti raggiungibili: e sono suscettibili di dimostrazione non soltanto le idee di quantità, bensí altre ancora, p. es. le idee morali:

esistenza reale: della nostra propria esistenza abbiamo una conoscenza intuitiva: della esistenza di Dio, dimostrativa; della esistenza di qualsiasi altra cosa, sensitiva, e non estesa oltre gli oggetti presenti ai nostri sensi].

(*ib.*, Book IV, Ch. III).

La conoscenza del mondo esterno.

Avere in mente la idea di qualche cosa non prova la esistenza di quella cosa, piú che il ritratto di un uomo dimostri la sua esistenza nel mondo, o le visioni di un sogno ne facciano una storia vera.

Il fatto, dunque, che effettivamente riceviamo idee

dal di fuori, è quel che ci dà notizia della esistenza di altre cose, e ci fa sapere che qualche cosa esiste in quel momento fuori di noi, cagionando in noi quella idea, sebbene forse non sappiamo né consideriamo com'essa la produca: nulla toglie infatti alla certezza dei nostri sensi e delle idee che riceviamo da essi, la ignoranza nostra del modo in cui sono prodotte; p. es., mentre scrivo questa pagina, dalla carta che m'impressiona gli occhi, è prodotta nella mia mente quella idea, che, qualunque sia l'oggetto che la cagiona, io chiamo « bianco »; e per tal via conosco che quella qualità o accidente (quello, cioè, il cui apparire a' miei occhi cagiona sempre quella idea) realmente esiste, e sussiste fuori di me. Del che la massima garenzia che posso avere e a cui le mie facoltà possono arrivare, è la testimonianza de' miei occhi, soli giudici competenti di questa cosa: testimonianza, nella quale ho ragione di riporre la mia fiducia, riconoscendola come tanto certa, che metter in dubbio che io, mentre scrivo qui, veda bianco e nero, e che realmente esista qualche cosa che cagiona quella sensazione in me, è tanto impossibile quanto metter in dubbio che io scriva o muova la mano: ma questo è il piú alto grado di certezza di cui la natura umana sia capace, circa la esistenza di qualsiasi cosa, eccettuata soltanto la esistenza del proprio Io di un uomo, e la esistenza di Dio.

La notizia che i nostri sensi ci procurano della esistenza di cose esterne, non è per nulla cosí certa come la nostra conoscenza intuitiva, o come le deduzioni della nostra ragione, quando si esercita sopra le idee astratte chiaramente concepite dalla nostra mente: purtuttavia è una sicurezza che merita il nome di conoscenza. Se ci persuadiamo che le nostre facoltà operano e c'informano rettamente, riguardo alla esistenza di quegli oggetti che le impressionano, una tale fiducia non può passare per mal fondata: non credo infatti che alcuno possa sul serio essere scettico fino al punto di dubitare della esistenza di quelle cose che vede e tocca. Per lo meno, chi sappia spingere il dubbio fino a tal punto (quali che possan essere gl'intimi suoi pensieri), non avrà mai controversia con me; giacché non potrà [neanche] essere mai sicuro che io dica cosa contraria alla sua propria opinione.

Quanto a me, io credo che Dio mi abbia fatto sicuro quanto basta della esistenza di cose esterne, potendo io con il variare il modo della loro applicazione, produrre in me stesso sia piacere sia dolore — che è l'interesse fondamentale della mia condizione presente. Questo è certo, che la fiducia di non essere in ciò ingannati dalle nostre facoltà, è la massima garenzia della quale siamo capaci, in ordine alla esistenza di esseri materiali. Nessun'azione, infatti, possiamo compiere, se non mercé le nostre facoltà; e perfino della conoscenza non possiamo parlare, se non per l'aiuto prestatoci da quelle facoltà che sono adatte ad apprenderci anche quel che sia conoscenza.

[Altre ragioni di credere alla esistenza di cose esterne:

1) quelle percezioni vengono a noi per la via degli organi specifici di senso, mancando i quali, mancano anche le idee corrispondenti, – ma non sono prodotte dagli organi: tant'è vero che al buio gli occhi non possono produrre colori, né d'inverno il naso può fiutare rose;

2) le idee, irresistibili, suscitate dalla sensazione attuale, sono distinte nettamente dalle idee immagazzinate nella memoria, e delle quali, se ci fossero esse soltanto, potrei disporre sempre alla stessa maniera, e metterle da una parte a piacer mio;

3) le impressioni piacevoli o dolorose che accompagnano la sensazione originaria, possono venir meno quando questa viene rivissuta nel ricordo;

4) in molti casi la verità dei dati di un senso è attestata da un altro senso: «chi vede una fiamma, qualora dubiti se questa sia qualche cosa piú che una pura fantasia, può anche toccarla, e restar convinto, mettendoci sopra la mano. Questa non potrebbe mai essere colta da un cosí acuto dolore per effetto di una mera idea o fantasma, a meno che anche il dolore non sia una fantasia; ma il dolore egli non può tuttavia, passata la scottatura, riprodurlo in se medesimo, con il suscitarne la idea»].

Ma tuttavia se, dopo tutto ciò, vi sia taluno cosí scettico da negar fede ai propri sensi e da affermare che quanto noi vediamo e udiamo, tocchiamo e gustiamo, pensiamo e facciamo, nel corso di tutta la nostra esistenza, si riduce a essere la serie delle illusorie apparenze

di un lungo sogno, al quale nessuna realtà corrisponda, e contesti perciò la esistenza di tutte le cose, o la nostra conoscenza di qualsiasi cosa — io debbo desiderare ch'egli consideri che, se tutto è un sogno, allora egli non fa che sognare di sollevar il dubbio; e non ha dunque grande importanza che un uomo desto gli risponda. Ma tuttavia, se gli piace, sogni pure che io gli risponda cosí: che, cioé, la certezza delle cose esistenti in *rerum natura*, quando abbiamo in suo favore la testimonianza dei nostri sensi, è grande non solamente quanto la nostra costituzione comporta, ma quanto la nostra condizione richiede. Perché le nostre facoltà sono quali si conviene non già per la piena estensione della esistenza, non già per una perfetta chiara comprensiva conoscenza delle cose, libera da ogni dubbio e scrupolo, bensí per la conservazione nostra, di noi in cui esse sussistono, e sono adattate all'uso della vita; or dunque, servono abbastanza bene al nostro scopo, solo che ci diano notizia certa di quelle cose che ci convengono o disconvengono. Infatti, chi vede ardere una candela e ha sperimentato la forza della sua fiamma mettendoci il dito, poco dubiterà che quella sia qualche cosa esistente fuori di lui, che gli fa male e gli procura grande dolore; garenzia sufficiente, questa, quando nessuno richiede, per governare le proprie azioni, una certezza piú grande di ciò ch'è tanto certo, quanto le sue azioni stesse. E qualora al nostro sognatore piaccia di provare se il calore incandescente di una fornace vetraria sia puramente una imaginazione errabonda nella fantasia di un uomo assopito, egli potrà forse, mettendoci la mano dentro, essere portato con il risveglio a una certezza, maggiore di quel che potrebbe desiderare, che si tratta di qualche cosa piú che mera imaginazione. Sicché questa prova è efficace quanto possiamo desiderare, essendo per noi non meno certa che il piacere o il dolore nostro, cioé la felicità o la miseria: termini di lá dai quali non abbiamo alcun interesse né a sapere né a essere. Una tale sicurezza della esistenza di cose esterne basta a dirigerci nel conseguire il bene ed evitare il male ch'esse cagionano; e questo è l'importante interesse che abbiamo, a imparar a conoscerle.

... Questa conoscenza si estende fin dove si estende

la testimonianza presente dei nostri sensi, esercitantisi sopra oggetti particolari, che in quel momento li impressionano — e non piú in là. Se infatti ho veduto una collezione d'idee semplici, come quella che sono abituato a chiamare « uomo », esistere congiunta un momento fa, e ora mi trovo solo, io non posso essere sicuro che quello stesso uomo esísta adesso, non essendoci connessione necessaria tra la sua esistenza un momento fa e la sua esistenza adesso. In mille modi egli ha potuto cessar di essere, da quando i sensi mi hanno attestato la sua esistenza. E se non posso esser certo che sia ancora in vita l'uomo che ho veduto appena oggi, ancor meno posso essere certo che sia in vita quello, che per maggior tempo è stato lungi da' miei sensi, e che io non vedo da ieri, o dall'anno passato; e meno che mai posso esser certo della esistenza di uomini che non ho veduti mai. Epperò, sebbene sia altamente probabile che milioni di uomini esistano in questo momento, pure mentre me ne sto qua solo a scrivere, non ne ho quella certezza che si chiama in senso stretto conoscenza; pur tuttavia la grande probabilità di questo mi sottrae al dubbio, ed è ragionevole che varie cose io faccia, in base alla fiducia che adesso al mondo ci sono uomini (e anche uomini di mia conoscenza, con i quali ho che fare): ma questa è semplice probabilità, non conoscenza.

(*ib.*, B. IV, Ch. XI, sect. 1-9).

Il diritto di ribellione.

[Il] potere di agire discrezionalmente, per il pubblico bene, senza la prescrizione della legge, e qualche volta persino contro la legge, è la cosí detta prerogativa... Si solleverà, in questa materia della prerogativa, la vecchia questione: « Ma chi sarà giudice, che di tale potere sia fatto buon uso? » Rispondo: Tra un potere esecutivo in essere, fornito di siffatta prerogativa, e un potere legislativo che dipenda per la convocazione dalla volontà di quello, non può esserci giudice in terra: come non

può esserci tra potere legislativo e popolo, qualora o l'esecutivo o il legislativo, una volta venuto il potere nelle loro mani, mirassero o si accingessero ad asservire o distruggere il popolo stesso. In questo caso, come in tutti gli altri ch'esso non abbia giudice sulla terra, il popolo non ha altro rimedio che appellarsi al cielo. Con tali tentativi, infatti, i governanti, esercitando un potere che il popolo non ha affidato mai alle loro mani (il popolo, che non si può mai supporre consenta a essere governato da chicchessia per il proprio danno) fanno ciò che non hanno diritto di fare. E dove il corpo del popolo, o qualsiasi individuo, è privato del proprio diritto, o soggetto all'esercizio di un potere, senza fondamento giuridico, e non ha appello sulla terra, allora ha libertà di appellarsi al cielo, ogniqualvolta giudichi che la causa abbia sufficiente importanza. E però, sebbene il popolo non possa essere giudice, cosí da avere, in base alla costituzione di quella società, alcun potere superiore di decidere e di pronunziare sulla questione una effettiva sentenza — esso ha purtuttavia, per una legge antecedente e superiore a tutte le leggi positive degli uomini, riservato a se stesso quell'ultima determinazione che appartiene a tutti gli uomini, dove non ci sia appello in terra: di giudicare, cioé, se abbia giusto motivo di appellarsi al Cielo. E da questo giudizio non può dipartirsi, essendo fuori dal potere dell'uomo il sottomettersi a un altro, fino al punto di conferirgli la libertà di distruggerlo; mai la natura e Dio consentono a un uomo di abbandonar se medesimo cosí da trascurare la sua propria conservazione: e non potendo egli togliersi la vita, neanche può conferire a un altro la facoltà di toglierugliela. E non si voglia in ciò ravvisare un perpetuo fondamento al disordine; giacché questo non opera [*intendi:* a questa suprema determinazione non si addiviene], fin tanto che l'inconveniente non sia cosí grande da essere sentito dalla maggioranza, e questa ne sia stanca, e trovi necessario ottenere che sia corretto. Ma il potere esecutivo o i saggi prìncipi, non è necessario che incorrano mai in cosí fatto pericolo: e questa è la cosa che fra tutte le altre è loro necessario evitare, come pericolosa sopra tutte le altre.

...La ragione, per la quale gli uomini entrano in

società, è la conservazione della loro proprietà; [1] e lo scopo che si propongono, scegliendo un potere legislativo e conferendogli autorità, è che sien fatte leggi e poste regole, come guardie e siepi, messe a tutelare le proprietà di tutt'i membri della società, per limitare la potenza e moderare il dominio di ciascuna parte e membro della società. Infatti, non potendosi mai supporre che sia volere della società, che il legislativo abbia facoltà di distruggere quel [bene] che ciascuno, entrando in società, mira a garentire, e per cui il popolo si sottomise a legislatori creati da esso medesimo — ogniqualvolta i legislatori si adoperano a toglier via e distruggere la proprietà del popolo, o a ridurlo schiavo sotto un potere arbitrario, si mettono in stato di guerra con il popolo, che resta perciò assolto da ogni ulteriore obbedienza, ed è lasciato scampare nel rifugio comune, che Dio ha provveduto per tutti gli uomini, contro la forza e la violenza. Laonde, tutte le volte che il legislativo trasgredisca questa regola fondamentale della società, e per ambizione, paura, follia o corruzione, cerchi di usurpare per sé o di mettere in mani altrui un potere assoluto sopra la vita, la libertà e la proprietà del popolo — con questo contegno fedifrago, esso decade dal potere, che il popolo gli avea messo in mano per fini affatto opposti, e che resta devoluto al popolo, il quale ha diritto di recuperare la sua libertà originaria, e di provve-

---

[1] « Sebbene la terra e tutte le creature inferiori sieno in comune fra tutti gli uomini, pure ogni uomo ha la proprietà della sua propria persona: a questa [proprietà] non ha diritto nessuno, all'infuori di lui stesso. Sono propriamente suoi — possiamo dire — il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani. A qualunque cosa, poi, ch'egli tragga fuori dalla condizione in cui la natura l'ha disposta e lasciata, egli ha mescolato il lavoro suo, e ci ha unito qualche cosa ch'è suo proprio, e che ne fa così la sua proprietà. Essendo per opera di lui rimossa dallo stato di comunanza in cui natura l'ha posta, essa reca annesso a sé, per effetto di questo lavoro, alcunché che esclude il diritto comune degli altri uomini. Perocché, essendo questo lavoro la proprietà incontestabile del lavoratore, nessun uomo, lui eccettuato, può aver diritto a quel che vi si trovi una volta connesso, per lo meno dove ce ne sia in quantità sufficiente, e come un bene lasciato in comune per altri » (*ib.*, Ch. V [art. 27]).

dere, costituendo un nuovo legislativo (che sia ritenuto idoneo), alla propria incolumità e sicurezza, che è il fine, per cui si vive in società.

(Two Treatises &c., Book II [Of civil Government]. Ch. XIV, XIX [art. 160, 168, 222]. Ed. « Cassell's National Library », 1895).

Libertà di credenze religiose nello Stato.

Pare a me che lo Stato sia una società di uomini, costituita soltanto per procurare, conservare e promuovere i loro propri interessi civili.

Chiamo interessi civili la vita, la libertà, la sanità, e l'assenza di dolore fisico; inoltre, il possesso di beni esterni, come danaro, terreni, case, suppellettili, e simili...

... Che tutta quanta la giurisdizione del magistrato si estenda solamente a questi interessi civili: e che ogni potere, diritto e dominio civile sia limitato e circoscritto esclusivamente alla cura di promuovere tali beni: e che non possa né debba in alcun modo estendersi alla salvezza delle anime — mi sembra abbondantemente dimostrato dalle considerazioni che seguono.

In primo luogo, perché la cura delle anime non è commessa al magistrato civile piú che ad altri uomini. Non gli è commessa, dico, da Dio: perché non risulta che Dio abbia dato mai a un uomo, tale autoritá sopra un altro uomo, da costringer alcuno ad abbracciare la sua religione. Né di una tale facoltà può esser investito, per consenso del popolo, il magistrato: perché nessuno può abbandonare la cura della propria salvezza a un punto tale da consentire ciecamente all'arbitrio di un altro qualunque, sia principe sia suddito, di prescrivergli quale fede o culto egli debba abbracciare. Nessun uomo infatti può, quand'anche volesse, conformare la propria fede ai dettami di un altro. La vita e l'autorità della vera religione consistono interamente nella intima piena persuasione della mente; e senza credenza la fede non è fede. Qualunque sia la professione che facciamo, o il culto esterno al quale ci conformiamo, se non siamo pie-

namente convinti, in cuor nostro, che quella è vera e che questo è ben accetto a Dio, tale professione e tali pratiche, lungi dal promuovere, grandemente ostacolano in verità la nostra salvezza. In questa maniera, infatti, invece di espiare, con l'esercizio della religione, altri peccati, aggiungiamo, dico io, al novero degli altri peccati, con l'offrire cosí a Dio Onnipotente un culto tale che stimiamo essergli malgradito, anche i peccati d'ipocrisia e disprezzo della Sua Divina Maestà.

In secondo luogo. La cura delle anime non può appartenere al magistrato civile, perché il suo potere consiste esclusivamente nella forza esteriore, laddove la religione vera, quella che salva, consiste nell' intima persuasione della mente, senza la quale nulla può essere accetto a Dio. E tal è la natura dell'intelletto, che non può essere dalla forza esterna costretto ad accogliere alcuna credenza. Confisca dei beni, prigionia, torture, niente di questo genere può avere tal efficacia da far cambiare agli uomini l'intimo giudizio, che si sono formati delle cose.

Si affermerà, invero, che il magistrato può far uso di argomentazioni, con le quali trarre gli eterodossi sulla via della verità e procurar loro la salute. Concedo: ma ciò egli ha in comune con gli altri uomini. Nell'insegnare, istruire e raddrizzare gli erranti per via di ragionamento, egli certamente può fare quello che si appartiene a ogni uomo buono. Il suo ufficio di magistrato non lo obbliga a cessar di essere uomo, né cristiano. Ma altro è persuadere, altro è comandare; altro è esercitar pressione con argomenti, altro con sanzioni penali. Questo ha diritto di fare solamente l'autorità civile: per quello è sufficiente autorità la benevolenza. A ciascun uomo incombe il dovere di ammonire, esortare, convincere altrui di errore, e addurlo con il ragionamento alla verità: ma legiferare, ricevere [tributo di] obbedienza e costringere con la spada, non appartiene ad alcuno, all'infuori dal magistrato. E in base a ciò affermo che il potere del magistrato non si estende alla determinazione di articoli di fede o di forme di culto, in forza delle sue leggi. Infatti le leggi non hanno affatto forza senza sanzioni penali, e queste, in tal caso, sono assolutamente

fuor di proposito; poiché non sono idonee a convincer la mente... Solamente la luce [della ragione] e gli argomenti probatori posson determinare un cambiamento nelle opinioni degli uomini; luce che non può in alcun modo procedere da sofferenze corporee o da altre sanzioni esteriori.

In terzo luogo. Non al magistrato può appartenere la cura della salvezza delle anime umane; perché, quand'anche il rigore delle leggi e la forza delle sanzioni avessero virtú di convincer e mutare la mente degli uomini, purtuttavia ciò non sarebbe di alcun giovamento alla salvezza delle loro anime. Perché se la verità è una sola, e una la via del Cielo, come sperare che gli uomini vi sarebbero addotti piú numerosi, se non avessero altra regola che la religione di Corte, e fossero messi nella necessità di abbandonare il lume della loro ragione e di opporsi ai dettami della propria coscienza, e cecamente rimettersi alla volontà dei loro governanti, e alla religione che l'ignoranza, l'ambizione o la superstizione hanno accidentalmente stabilita nel loro paese natale? In tanta varietà e contraddizione di opinioni religiose, nelle quali i potenti della terra sono divisi non meno che nei loro interessi secolari, l'angusto sentiero sarebbe ristretto di molto; ci sarebbe un solo paese sul retto cammino, e tutto il resto del mondo sarebbe messo nell'obbligo di seguire i propri principi per le vie che menano alla perdizione: e gli uomini dovrebbero la loro felicità o miseria eterna al proprio luogo di nascita: il che è il colmo dell'assurdo, e molto male si conviene alla nozione di Divinità.

Queste considerazioni, per tacere di molte altre, che si sarebbero potute far valere con lo stesso intento, mi sembrano sufficienti per conchiudere che l'autorità del governo civile si riferisce tutta ed esclusivamente agl'interessi civili degli uomini, è circoscritta alla cura delle cose di questo mondo, e non ha nulla che fare con la vita oltramondana.

(A Letter concerning Toleration: ho trad. dalla vers. inglese [1690] del testo originario latino [ed. « Cassell's National Library », 1895]).

[**Svolgimenti della filosofia naturale, politica, religiosa, morale**. — Alla cerchia degli amici del Locke appartennero scienziati come il NEWTON (*v. appr.* pagg. 188), ROBERTO BOYLE, TOMMASO SYDENHAM. Il Boyle (1627-91) diede alla chimica un fondamento scientifico, escludendo le forme sostanziali dei Peripatetici e le forze occulte degli alchimisti: sostenne una ipotesi atomico-corpuscolare (*The origin of forms and qualities according to the Corpuscolar Philosophy*, 1666): distinse nella materia gli attributi primitivi (grandezza, figura, estensione, movimento e quiete, posizione e ordine delle particelle) dalle qualità secondarie, derivate da quelle. (Il Locke distingue tre sorte di qualità nei corpi: « 1° la massa, la figura, il numero, la positura, e il movimento o la quiete delle loro parti solide: qualità queste che son nei corpi, sia che le percepiamo o no; e quando sono di tal misura che si possa scorgerle, si ha per loro mezzo una idea della cosa qual è in se stessa, com'è manifesto nelle cose artificiali. Queste le chiamo qualità primarie; 2° il potere ch'è in qualunque corpo, in ragione delle sue qualità primarie insensibili, di agire in una maniera particolare sopra uno o l'altro dei nostri sensi, producendo così in noi le differenti idee dei vari colori, suoni, odori, sapori, &c. Queste si suol chiamarle qualità sensibili; 3° il potere ch'è in qualunque corpo, in ragione della costituzione particolare delle sue qualità primarie, di modificare la massa, la figura, la testura e il movimento di un altro corpo, in guisa tale da farlo agire sopra i nostri sensi altrimente da come agiva prima. Così il sole ha il potere d'imbiancar la cera, e il fuoco di liquefar il piombo. Queste si suol chiamarle potenze [facoltà, virtù, forze].

Le prime . . . credo possan chiamarsi propriamente qualità reali, originarie o primarie, perché son nelle cose stesse, sia che le si percepisca o no; e dalle diverse loro modificazioni dipendono le qualità secondarie.

Le altre due [specie di qualità dei corpi] sono soltanto forze di agire diversamente sopra le altre cose, forze risultanti dalle diverse modificazioni delle qualità primarie ». Il L. crede alla obbiettività delle qualità primarie: e dimostra, contro la opinione comune, la subbiettività non soltanto delle qualità terziarie (del terzo gruppo), ma anche delle qualità secondarie. V. *Essay*, B. II, Ch. VIII, sect. 23 ss.).

Il Sydenham (1624-89) innovò gli studi biologici, seguendo il metodo baconiano. Alla riforma della medicina diede poi un poderoso impulso l'olandese ERMANNO BOERHAAVE (1668-1738) che seguì la dottrina spinoziana, ma la intese in senso materialistico: dalla sua scuola deriva il materialismo del La Mettrie (*v. appr. Libro IV*).

Ebbe relazioni personali con lo Spinoza il fisico olandese CRISTIANO HUYGHENS (1629-95), che propugnò la concezione meccanica della natura e fu tra i precursori del Newton.

La *Epistola de Tolerantia* del Locke si ricollega a tutto un vasto movimento di rivendicazione della libertà di coscienza in materia religiosa: vi campeggiano le figure di GUGLIELMO CHILLINGWORTH (1602-44; *The Religion of Protestants, or a safe way to Salvation*, 1638), di GEREMIA TAYLOR (1613-67; *The Liberty of prophezying*, 1647) e del grande poeta GIOVANNI MILTON (1608-74; *Areopagitica*, 1644; *A treatise of civil power in ecclesiastical causes, shewing 'tis not lawful for any power on earth to compel in matters of religion*, 1658, ecc.), che ha legato il proprio nome anche alla storia della pedagogia (*Treatise on Education*, 1644).

Il Locke sostenne con candido fervore il carattere soprannaturale della Rivelazione, e rappresenta, sul terreno religioso, un razionalismo temperato, in aperto contrasto con il deismo: tuttavia la sua ispirazione non è stata estranea (*v. s.* pag. 149) a questo movimento: i deisti, o liberi pensatori, sono illuministi, o razionalisti radicali, che vogliono liberar la religione dall'elemento misterioso e dommatico, ripristinando nella sua pura essenza la religione naturale, ch'è una in tutti: polemizzano contro ogni forma di ortodossia, o di religione storica e positiva, criticando particolarmente la credenza nei miracoli. Oltre al TOLAND (*v. cap. seg.*), furono deisti ANTONIO COLLINS (1676-1729; *A Discourse of Freethinking*, 1713), MATTEO TINDAL (1656-1733; *Christianity as old as Creation: or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, 1730) e, meno spregiudicatamente, lo SHAFTESBURY (*v. cap. seg.*) e LORD BOLINGBROKE (1698-1751).

La dottrina morale del Locke, sobriamente delineata nell'*Essay*, è caratterizzata dall'antiinnatismo, esteso al campo dei principii pratici e contrastante all'apriorismo dei neoplatonici (*v. s.* pag. 72), e dal posto centrale assegnato al concetto di legge: « Bene e male... sono puramente piacere e dolore, ovvero quel che ci è occasione o causa di piacere o di dolore. Bene e male morale, dunque, è soltanto la convenienza o sconvenienza delle nostre azioni volontarie, rispetto a una legge [legge divina, ch'è il criterio del peccato e del dovere; legge civile, criterio dei delitti e della innocenza; legge della opinione pubblica, criterio della virtù e del vizio], onde bene e male è attirato su di noi dalla volontà e dalla potenza di un legislatore; il quale bene e male, piacere o dolore, che per

decreto del legislatore accompagna la osservanza o la infrazione, per parte nostra, della legge, è quel che si chiama ricompensa e pena» (B. II, Ch. XXVIII, sect. 5 ss.). Questa dottrina ch'è essenzialmente utilitaristica e si prestava a svolgimenti in senso nominalistico, provocò vivace reazione per parte dei sostenitori del realismo etico, sia poi che innovassero, come il CLARKE (*v. cap. seg.*), la posizione intellettualistica della scuola di Cambridge (*v. s.* pag. 72), sia che cercassero, come il già cit. SHAFTESBURY, nell'analisi della natura umana, cioé nella psicologia, il principio delle differenze morali e il fondamento della tesi dell'autonomia della morale. Contro lo Shaftesbury è diretto lo scritto del MANDEVILLE (*v. cap. seg.*) ch'ebbe un clamoroso successo di scandalo].

CAPITOLO II.

Il Deismo - Contrasti d'idee nel campo dell'etica

GIOVANNI TOLAND.

N. (1670) di famiglia cattolica presso Londonderry (Irlanda sett.), m. (1722) a Putney (Londra): fu il piú eminente pensatore nella schiera dei deisti o *freethinkers* inglesi (*Christianity not Mysterious,* 1696; *Pantheisticum,* 1720). Sostenne (*Letters to Serena*, 1704) che il movimento è essenziale alla materia.

Contro il "credo quia absurdum".

I. *Se la fede non fosse una persuasione risultante da precedente conoscenza e comprensione della cosa creduta, non ci potrebbero essere nella fede né gradi né differenze;* perché questi sono indizi che di una cosa gli uomini ne sanno piú o meno, secondo il desiderio e la opportunità che hanno di apprenderla...

II. *L'oggetto della fede dev'essere intelligibile a tutti*, *dato che ci si comanda di crederci sotto pena niente meno che della dannazione: chi non crede sarà dannato*. Ma potrà alcuno essere dannato per non aver creduto a cose impossibili? Obblighi di credere suppongono però possibilità d'intendere . . . *Contraddizione* e *Nulla* sono termini convertibili; e lo stesso posso . . .

dire del termine *Mistero*, in senso teologico: poiché, a parlare liberamente, *Contraddizione* e *Mistero* non sono che modi enfatici di dire *Nulla*. *Contraddizione* esprime *Nulla* con una coppia d'idee che reciprocamente si distruggono, e *Mistero* con parole che non hanno idee di sorta da significare.

III. *Se alcuna parte della Scrittura fosse inintelligibile, non potrebbe mai essere tradotta giustamente*, sempre che non si consideri come Rivelazione di Dio il suono delle parole, e non il loro senso . . . Non ci si può imaginare quanto contribuisca alla oscurità della *Scrittura*, nella maggior parte delle traduzioni, il concetto di *Mistero*. Quando un linguista provetto incontra un passo difficile, subito lo prende per un *Mistero*, e conchiude che non c'è ragione di darsi altre brighe per ciò ch'è in se stesso inesplicabile. Ma un traduttore incapace mette a carico di Dio Onnipotente le sue proprie balorde assurdità, e tutt'i *misteriosi* frutti della sua ignoranza. Questi sono i miserabili che forniscono in copia agli *atei* e ai *profani* tutta la materia delle loro obiezioni contro la *Scrittura* . . .

IV. *Qualora Fede non significhi persuasione intelligibile, non possiamo dare ad altri una ragione della nostra speranza* . . . A nulla gioverà dire che quel che crediamo è il Verbo divino, sempre che non dimostriamo ciò con la Ragione; e non occorre aggiungere che se non possiamo esaminare e intendere la nostra *fede*, ognuno sarà implicitamente obbligato a persistere in quella religione nella quale fu da prima educato. Supponete che un *Talapoin* (*prete*) *siamese* dicesse a un pastore *cristiano* che il *dio dei Siamesi*, *Sommonocodom*, ha vietato di saggiare con il lume razionale la bontà della sua religione; come il Cristiano potrebbe confutarlo, s'egli parimente sostenesse che taluni punti della dottrina cristiana sono al disopra della Ragione? Non si tratterebbe piú di determinare se nella vera religione possano stabilirsi *Misteri*, ma chi abbia piú diritto d'istituirli, *Cristo* o *Sommonocodom* [con il nome di *Somana-Khodom* è designato dai siamesi il Budda].

Infine, *o gli Apostoli non han saputo scrivere piú intelligibilmente intorno ai pretesi Misteri, o non han voluto*. Se non han voluto, non è piú colpa nostra, se né li intendiamo né ci crediamo, perché il *nulla* non può esser oggetto di fede: e se non han saputo scrivere essi stessi piú chiaramente . . ., tanto meno dovevano aspettarsi credito da parte degli altri.

Ma si afferma che Dio *ha diritto di richieder l'assenso delle sue creature a quel che non possono comprendere* . . . Ma con quale scopo lo richiederebbe . . . ? *Per esercitare*, dicono, *la nostra diligenza*. Ma ciò a prima vista appare ridicolo, come se i semplici doveri del *Vangelo*, e le nostre occupazioni necessarie, non bastassero a impiegare tutto il nostro tempo.

Ma . . . ci è o non ci è possibile intendere alla fine quei *misteri*? Se sí, allora io ho causa vinta; poiché mai ho sostenuto che si potesse intendere il Vangelo, piú che qualsiasi altro libro, senza la dovuta fatica e applicazione. Ma se dopo tutto è impossibile capirli, romper il capo alla gente con quel che non potrebbero mai concepire, ed esortarli a tale studio e prescriverlo, è tal saggio di follia e tracotanza, che nessun uomo assennato se ne renderebbe mai colpevole; e tutto ciò per distoglierli dall'ozio, quando appena basta loro il tempo per quelle cose che concordemente son riconosciute intelligibili.

Da altri si dice che Dio *ha prescritto la credenza nei* MISTERI *per renderci piú umili*. Ma come? Con il farci vedere la piccola estensione della nostra conoscenza. Ma . . . ciò lo conosciamo ogni giorno per esperienza; . . . non c'è al mondo una Sostanza tale, che abbiamo una idea adeguata di tutte le sue proprietà, e una idea della sua essenza reale . . .

. . . Risulta evidente che, lungi dall'essere la *fede* un assenso implicito ad alcunché al disopra della Ragione, una tale idea direttamente contraddice ai fini della Religione, alla Natura dell'uomo, alla Bontà e Sapienza di Dio. Ma a questa maniera — si potrà dire da taluno — la *fede* non è piú *fede*, bensí *conoscenza*. Rispondo che se per *conoscenza* s'intende una presente immediata visione delle cose, non ho affermato mai niente di questo genere, anzi ripetutamente il contrario. Se invece *conoscenza* significa capire quel che si crede, allora convengo che *fede* è *conoscenza* . . .

Altri dirà che questa idea di *fede* rende inutile la *Rivelazione*. Ma, di grazia, come mai? Poiché la questione non è, se si possano scoprire con il raziocinio tutti gli oggetti della nostra *fede*: ho anzi dimostrato che nessun dato di fatto può essere noto senza *Rivelazione*. Ma affermo che quanto è stato una volta rivelato, lo dobbiamo intendere come ogni cosa al mondo, perché la Rivelazione serve soltanto a informarci, mentre la dimostrazione del suo oggetto è quel che ci persuade. Ma allora — replicheranno — ha piú degnità la Ragione che la Rivelazione. Proprio come — rispondo io — una Grammatica greca è superiore al N. T.; perché ci serviamo della grammatica per capire la lingua, e della ragione per capire il senso di quel libro. Ma, in una parola, non vedo necessità di confronti in tal caso, perché teniamo la Ragione da Dio, non meno che la Rivelazione . . .

(Christianity not Mysterious: or, A Treatise Shewing, That there is nothing in the GOSPEL Contrary to REASON, Nor ABOVE it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a MYSTERY. Sect. III, art. 59-67).

SAMUELE CLARKE.

N. a Norwich, m. a Londra (1675-1729). Autorevole rappresentante del razionalismo etico, tenne saldo, contro il nominalismo dello Hobbes e del Locke, il principio della realtà obbiettiva delle differenze morali. Fecondo scrittore di sermoni, legò la sua fama soprattutto all'opera citata appresso (1708) e all'altra: *A demonstration of the being and attributes of God; more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers. Wherein the notion of Liberty is stated, and the possibility and certainty of it proved in opposition to Necessity and Fate* (1705-6). Sostenne il punto di vista newtoniano, in una polemica con il Leibniz (*v. s. pag.* 142), la quale prese lo spunto dalla concezione newtoniana dello spazio, e si estese agli altri problemi metafisici fondamentali.

Ho seguito nella trad. il testo della ed. delle opere complete (*Works*, Londra 1738-42).

Necessità logica e necessità morale.

È impossibile che le stesse proporzioni e convenienze delle cose — le quali son di tanto peso e hanno in sé tanta eccellenza e bellezza, che l'Onnipotente Creatore e Governatore dell'Universo (il quale ha il dominio assoluto e incontrollabile di tutte le cose nelle proprie mani, e non deve risponder a chicche-sia di quel che fa) non ravvisa tuttavia una diminuzione del proprio potere nel far di questa ragione delle cose la regola e legge inalterabile delle sue proprie azioni nel governo del mondo, e nulla fa per pura volontà e arbitrio — è impossibile, dico, sempre che non si trattasse d'inescusabile corruzione e depravazione, che la stessa eterna ragione delle cose non dovesse, a molto maggior ragione, aver peso sufficiente per determinare costantemente le volontà e le azioni di tutti gli esseri subordinati, finiti, dipendenti e responsabili. Perché, originariamente e in realtà, è altrettanto naturale e (moralmente parlando) necessario che la volontà venga determinata in ogni azione dalla ragion della cosa, e dalla giusta esigenza (*by . . . the Right*) del caso, com'è naturale e (assolutamente parlando) necessario che la intelligenza si sottometta a una verità dimostrata. Ed è altrettanto assurdo e biasimevole sbagliare per negligenza nel determinar quello che manifestamente è Bene o è Male,

cioè intender che le proporzioni delle cose nella moralità sieno quel che non sono; o agire deliberatamente in contrasto con quel che si conosce come giustizia ed equità, cioè voler che le cose sieno quel che non sono e non possono essere — come sarebbe assurdo e ridicolo che un uomo, in materia di aritmetica, credesse per ignoranza che due via due non fa quattro, o deliberatamente e ostinatamente sostenesse, in contrasto con la sua propria chiara conoscenza, che il tutto non è uguale alla somma delle sue parti. C'è una sola differenza: che cioè non è in potere di un uomo ricusar l'assenso a una piana verità speculativa; ma dall'agire in conformità della piana giustizia e ragione delle cose, da questo l'uomo si può astenere, in virtú della naturale libertà del suo volere. Ma di queste due cose una [*intendi*: agire in conformità &c.] egli la *deve* fare, ed è suo manifesto e inderogabile *Dovere* il farla, alla stessa maniera che l'altra [*intendi*: prestare l'assenso &c.] egli *non può non farla,* ed è *Necessità* della sua natura il farla. Chi deliberatamente rifiuti onore e ubbidienza a Dio, dal quale ha ricevuto la esistenza e al quale continuamente deve la propria conservazione, è realmente colpevole di una uguale assurdità e incoerenza in pratica, come colui che nella speculazione neghi che l'effetto debba alcunchè alla sua causa, o che il tutto sia maggiore della parte. Chi rifiuta di trattare con tutti gli uomini secondo equità, e con ciascuno com'egli desidera che si tratti con lui, è in tal caso colpevole della stessa irragionevolezza e contraddizione, come chi in un altro caso affermasse che un dato numero o quantità è uguale a un altro, e tuttavia l'altro nello stesso tempo non è uguale al primo... E però tutte le creature ragionevoli, di cui le volontà non sono costantemente e regolarmente determinate, e le azioni governate, dalla retta ragione e dalle necessarie differenze del Bene e del Male, in conformità dell'eterne invariabili regole di giustizia, equità, bontà e verità; ma che si lasciano dominare da ingiustificabili arbitrari capricci, e passioni impulsive, da concupiscenze, vanità e orgoglio, da interesse personale, o da presenti piaceri sensuali; queste creature, suscitando la propria irragionevole volontà individuale in opposizione alla natura e ragione delle cose, tentano (per quanto sta in loro) di far che le cose sieno quel che non sono, né possono essere. Che è la suprema presunzione e la massima insolenza, del pari che la massima assurdità, imaginabile. È agire in contrasto con quell'intelletto, quella ragione e quel giudizio, che Dio ha impressi nelle loro nature, con l'intento di metterli in grado di discernere la differenza tra Bene e Male. È tentar di distruggere quell'ordine, onde l'universo sussiste. È recar il supremo affronto imaginabile al Creatore di tutte le cose, il quale fece che le cose sieno quel che sono, e governa

egli stesso tutte le cose secondo lé leggi delle diverse loro nature. In una parola: Ogni deliberata iniquità e perversione del dritto è in materia di moralità proprio la stessa insolenza e assurdità, come sarebbe nelle cose naturali che un uomo pretendesse di alterare le proporzioni certe dei numeri, di toglier di mezzo le dimostrabili relazioni e proprietà delle figure matematiche, di far della luce tenebre e delle tenebre luce; o di chiamar dolce l'amaro, e amaro il dolce.

(A Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. Prop. I, parte 3[a]).

SHAFTESBURY

(ANTONIO ASHLEY COOPER, 3° CONTE DI SHAFTESBURY).

[N. a Londra, m. a Napoli (1671-1713). Nell'opera miscellanea intitolata *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), presentò, ispirandosi a modelli greci, una dottrina morale che fa consistere la virtú nell'equilibrio degli affetti, il principio della valutazione nel senso morale, il pregio della condotta morale nell'autonomia, e s'inquadra in una concezione dell'universo, inclinante verso il panteismo, ottimistica, estetizzante.

Seguo nelle traduzioni il testo della ed. curata da JOHN M. ROBERTSON (1900).

Studi critici: GIZYCKI, *Die Philosophie Sh.'s* (1876); FOWLER, *Sh. and Hutcheson* (1882)].

Il senso morale.

In una creatura che sia capace di formare idee generali delle cose, non solamente sono oggetti dell'affetto le cose esterne che si presentano ai sensi, ma diventano oggetti proprio le azioni stesse, e gli affetti di pietà, tenerezza, gratitudine e i loro contrari, in quanto che dalla riflessione sono recati alla mente. Cosicché, mediante questo senso riflesso, viene in essere un'altra specie di affetto appunto verso quegli affetti stessi, che sono stati sentiti di già, e sono diventati ora il soggetto di nuova preferenza o avversione.

Il caso è lo stesso, sia che si tratti dei soggetti mentali o morali, ovvero dei corpi ordinari o dei comuni soggetti del

senso. Quando di questi ultimi sieno fatti presenti all'occhio nostro le strutture, i movimenti, i colori e le proporzioni, ne risulta necessariamente una bellezza o deformità, secondo il variare della misura, dell'ordine e della disposizione delle diverse loro parti. Cosí nella condotta e nelle azioni, quando sono presentate al nostro intelletto, ci si deve trovare di necessità una differenza evidente, a seconda della regolarità o irregolarità dei soggetti.

Lo spirito, che è spettatore o uditore di altri spiriti, non può non avere occhio e orecchio suoi, cosí da discernere la proporzione, distinguere il suono, scrutinare ogni sentimento o pensiero che gli venga dinanzi. Non può lasciar che nulla sfugga alla sua censura. Sente quel che c'è di morbido e di rude, di gradevole e sgradevole negli affetti; e trova alcunché d'impuro e di schietto, di armonioso e di dissonante, non meno realmente e veramente qui che in qualsiasi misura musicale o nelle forme e rappresentazioni esteriori di cose sensibili. Né può, relativamente a uno di questi soggetti, trattenere la propria ammirazione ed estasi, la propria avversione e il proprio disdegno, piú che non possa, relativamente all'altro. Sicché negare che ci sia un senso naturale e comune di quello che le cose hanno in sé di sublime e di bello, apparirà, a chiunque consideri debitamente questa faccenda, nient'altro che un'affettazione.

Ora, a quel modo che nell'ordine degli oggetti sensibili, le specie o imagini di corpi, colori e suoni sono perpetuamente in moto dinanzi agli occhi nostri e agiscono sopra i nostri sensi anche quando dormiamo, — cosí nell'ordine morale e intellettuale, le forme e le imagini delle cose sono non meno operanti e incombenti sullo spirito, in tutt'i momenti, e anche quando gli oggetti reali sono essi stessi assenti.

Di fronte a questo vagar di caratteri o rappresentazioni di modi della condotta, che la mente affigura di necessità a se medesima e va portando attorno con sé, non è possibile che il cuore rimanga neutrale; ma costantemente prende partito in un modo o nell'altro. Per quanto falso o corrotto esso sia nel proprio intimo, trova la differenza che corre, quanto a beltà e a grazia, tra un cuore e un altro, tra uno e un altro atteggiamento affettivo, comportamento, sentimento; e deve in conformità, in tutt'i casi in cui non ci sia l'interesse di mezzo, approvare in qualche misura quel ch'è naturale e onesto, e disapprovare quel ch'è disonesto e corrotto.

Cosí i diversi movimenti, inclinazioni, passioni, disposizioni, e il diverso contegno e comportamento delle creature, che ne consegue, nelle varie sezioni della vita, si trovano a essere rappresentati in vedute o prospettive diverse allo spirito,

che è pronto a discernere il bene e il male, rispetto alla specie o alla società: ed ecco sorgere un nuovo cimento o esercizio del cuore, che deve o, rettamente e sanamente, vagheggiare quanto c'è di giusto e di retto e alienarsi dal contrario, ovvero corrottamente vagheggiare quanto c'è di male e alienarsi da quel ch'è degno e buono.

(An Inquiry concerning Virtue or Merit. B. I, P. II, Sect. III).

Natura della virtù e sua relazione con la felicità.

Poiché, intese le parole «vizio» e «malvagità» nel loro senso ordinario e noto, non si può essere vizioso o malvagio se non:

1. Per deficienza o debolezza degli affetti naturali;

Ovvero, 2. Per violenza degli affetti egoistici;

O infine, 3. Per [la presenza di] quegli affetti che sono manifestamente innaturali;

da ciò necessariamente consegue che, se ciascuna di queste [condizioni] è perniciosa e deleteria per la creatura, in quanto che ne risulta il suo piú completo stato di miseria, essere perverso o vizioso equivale a essere misero e infelice.

E poiché ogni azione viziosa deve in proporzione, piú o meno, contribuire a questo guaio e a questo male dello stesso agente, deve conseguirne che ogni azione viziosa ha da riuscire, per chi la commette, dannosa e cattiva.

Che, d'altra parte, la virtú sia sorgente di felicità e di bene, è stato dimostrato con il contrario effetto di altri affetti [*intendi:* di atteggiamenti affettivi contrari a quelli piú sopra distinti], di quelli cioè che sono conformi alla Natura, e alla economia della specie o del genere. Abbiamo computato tutti quegli elementi, dai quali (come per via di addizione e sottrazione) risulta un aumento o una diminuzione della somma complessiva o del conto generale della felicità. E se in questo disegno di aritmetica morale non c'è punto che presti il fianco a eccezioni, si può dire che la materia trattata non ha minore evidenza di quella che si trova nell'aritmetica o nella matematica. Infatti, portiamo in là lo scetticismo quant'è possibile, dubitiamo pure, se possiamo, di tutto quello che ci circonda, ma non possiamo dubitare di quello che avviene in noi stessi. Le nostre passioni, i nostri affetti ci sono noti. Sono certi, sieno quali si vogliano gli oggetti ai quali si applicano. Né per il nostro argomento

ha alcun'importanza [decidere] come stanno [le cose rispetto a] questi oggetti esterni: se sono realtà ovvero pure illusioni, se noi siamo svegli o sogniamo. Perocché brutti sogni ci turberanno in ugual maniera; e un bel sogno (dato che la vita non sia nient'altro) sarà vissuto dolcemente e felicemente. In questo sogno della vita, le nostre dimostrazioni conserveranno dunque la stessa validità: il nostro equilibrio e la nostra economia si mantengono saldi, e il nostro obbligo di essere virtuosi è per ogni riguardo il medesimo.

Non manca insomma, io presumo, il minimo grado di certezza [*intendi*, dunque, che è raggiunto il massimo grado di certezza] in quello ch'è stato detto circa la preferibilità dei piaceri spirituali ai piaceri sensuali; e parimenti circa la preferibilità dei piaceri sensuali, accompagnati con la benevolenza e disciplinati da un uso temperato e retto, in confronto con quelli che non sono in alcun modo infrenati, né poggiano in alcun modo sopra gli affetti sociali o naturali.

Né minor evidenza si riscontra in quel ch'è stato detto sopra la unità di struttura e costituzione dello spirito, e sopra quelle passioni che costituiscono il carattere o l'anima, e dalle quali cosí immediatamente dipende la sua felicità o la sua miseria. Si è dimostrato che in tale costituzione il guastarsi di una parte deve istantaneamente tender a determinare il disordine e la rovina di altre parti, anzi dell'insieme, a cagione del necessario nesso ed equilibrio degli affetti; che proprio quelle passioni per le quali gli uomini sono viziosi, sono per se stesse un tormento e una infermità; e che tutto quel che si fa sapendo di far male, reca necessariamente con sé la cattiva coscienza; e l'azione, in quanto è cattiva, deve proporzionalmente guastare e corrompere il piacere della vita sociale, e distruggere del pari, cosí la capacità di sentimenti affettuosi come la coscienza di meritarne. Sicché non possiamo né partecipare in tal guisa alla gioia o felicità degli altri, né trarre sodisfazione dalla reciproca tenerezza o dall'imaginato amore degli altri, che sono tuttavia il fondamento dei piú grandi fra tutt'i nostri piaceri.

Se tale è la condizione della delinquenza morale, e se lo stato che consegue a questa defezione dalla Natura è sopra ogni altro orrendo, opprimente e miserabile, apparirà chiaro «che cedere o indulgere a tutto quel che sia cattivo o immorale è venir meno al proprio interesse, e conduce ai maggiori mali»; e «che d'altro canto, qualunque cosa dia incremento alla virtú, o consolidi i buoni sentimenti e la integrità, promuove l'interesse, e conduce alla felicità e al godimento piú grandi e piú solidi».

Cosí la sapienza del principio che governa, ed è primo e

supremo nella Natura, ha fatto sí che sia conforme all'interesse personale e al bene di ciascuno, la cooperazione al bene generale, onde se una creatura cessa di promuovere questo, effettivamente vien meno, in proporzione, a se stessa, e cessa di promuovere la felicità e il benessere suoi propri. Per tal riguardo è direttamente nemica di se stessa, né può altrimenti esser buona o utile a sè, se non continuando a far del bene alla società, e a quel tutto di cui essa medesima è parte. Cosicché la virtú, che fra tutte l'eccellenze e bellezze è la principale e la piú amabile; quella, ch'è sostegno e fondamento delle faccende umane; che tien su le comunità, mantiene unione, amicizia e corrispondenza tra gli uomini; quella per la quale fioriscono e sono felici le nazioni, del pari che le private famiglie, e per la cui mancanza quanto v'ha di bello, cospicuo, grande e degno, deve perire e andare in rovina; quell'unica qualità, cosí benefica alla intiera società e alla umanità in generale, si trova essere ugualmente una felicità e un bene per ciascuna creatura in particolare, ed è ciò per cui solamente l'uomo può essere felice, e senza di che egli è necessariamente miserabile.

E cosí la virtú è il bene, e il vizio il male di ciascuno.

(*ib.*, Conclusion).

BERNARDO DE MANDEVILLE.

[N. a Dordrecht, m. a Londra (1670-1733). La sua tesi, primamente enunciata (1706) in un'allegoria in versi (*The grumbling Hive: or Knaves turned Honest*), è riassunta nel sottotitolo dello scritto appresso citato (1714), che riproduce l'allegoria stessa, insieme con commentari, sempre piú copiosi nell'ed. successive, e intonati a formale opposizione contro il moralismo ottimistico dello Shaftesbury.

Studi critici: Sakmann, *B. von M. und die Bienenfabelkontroverse* (1897)].

Fonti della grandezza degli Stati.

Esaminiamo . . . quali cose sieno richieste per ingrandire e arricchire una nazione. I beni desiderabili per qualunque società umana, sono in primo luogo un territorio fertile e un clima felice, un governo mite e una estensione proporzional-

mente più grande che la popolazione. Queste cose renderanno l'uomo tranquillo, amorevole, onesto e sincero. In tale condizione è dato loro di esser virtuosi quanto possono, senza il menomo danno per la collettività, e per conseguenza felici quanto loro piaccia. Ma non avranno arti né scienze, né vivranno in pace se non fin tanto che sarà consentito dai loro vicini; dovranno essere poveri, ignoranti e quasi del tutto sprovvisti dei cosí detti agi della vita: né tutte quante le virtú cardinali insieme, varranno a procurar loro una veste passabile o una pentola di minestra. Infatti in questo stato d'indolente benessere e di stupida innocenza, come non c'è da temere grandi vizi, cosí non ci si deve aspettare virtú considerevoli. L'uomo non si sforza mai, se non quando è animato da' suoi desideri: mentre questi giacciono dormenti, e non c'è nulla che li susciti, la sua eccellenza e le sue abilità resteranno mai sempre occulte, e la pesante macchina, senza la influenza delle . . . passioni, potrà essere esattamente paragonata a un poderoso mulino a vento senza una bava d'aria.

Se volete rendere forte e possente una società di uomini, dovete toccare le loro passioni. Dividete la terra, sebbene non ce ne sia mai tanta da avanzarne [per essere ripartita], e i loro possessi li renderanno avidi. Scuoteteli con lodi, magari soltanto scherzose, dalla loro pigrizia, e la vanità li disporrà a lavorare sul serio. Insegnate loro traffichi e mestieri, e porterete fra loro invidia ed emulazione. Per accrescere la popolazione, mettete su opifici svariati, e non lasciate alcun terreno incolto: sia garentita inviolabilmente la proprietà, e i privilegi sieno uguali per tutti: nessuno sia lasciato fare se non quel ch'è legittimo, e ciascuno sia lasciato pensare quello che gli piace; perocché un paese dove chiunque sia occupato può essere mantenuto, e le altre massime sieno osservate, dev'essere sempre denso di popolazione, e non potrà mancare mai di abitanti, fin che ce ne sieno al mondo. Se volete avere gente coraggiosa e bellicosa, che sia dedita alla disciplina militare, fate buon uso della loro paura, e lusingate con arte ed assiduità la loro vanità. Ma se volete inoltre farne una nazione opulenta, colta e civile, . . . promovete la navigazione, accarezzate il mercante, e incoraggiate il commercio in ogni suo ramo . . .

Ma se volete avere una società frugale e onesta, non c'è migliore politica che mantenere gli uomini nella loro semplicità nativa: non adoperatevi ad accrescerne il numero: non lasciate mai che facciano la conoscenza di stranieri o di cose superflue, ma scostateli e teneteli lontani da tutto ciò che possa suscitare i loro desideri o migliorar l'intelletto.

Grande ricchezza e tesoro straniero avranno sempre ritegno a venire tra gli uomini, qualora non accogliate i loro compagni

inseparabili, l'avarizia e il lusso. Dov'è considerevole il commercio, la frode s'insinuerà. Essere educato e sincero al tempo stesso, è né piú né meno che contraddittorio; e però fin che l'uomo progredisce in conoscenza e ingentilisce le sue maniere, dobbiamo aspettar di vedere contemporaneamente estesi i suoi desideri, raffinati i suoi appetiti e aumentati i suoi vizi.[1]

(The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits. Remark Q. Ho seguito il testo della 2ª ed., anonima; Londra 1723).

---

[1] «... Quanto meno desideri ha un uomo e quanto meno agogna, tanto piú è in pace con se stesso; quanto piú è operoso per provvedere a' propri bisogni e quanto meno gli è d'uopo essere servito, tanto piú sarà amato e tanto meno sarà di peso in famiglia; quanto piú ama la pace e la concordia, quanto piú è caritatevole verso il prossimo, e quanto piú rifulge di reale virtú, tanto piú, non c'è dubbio, si rende in proporzione bene accetto a Dio e agli uomini. Ma siamo giusti: di qual vantaggio posson essere queste cose, o quale bene terreno possono operare, per promuovere la ricchezza, la gloria e la grandezza mondana di una nazione? Il cortigiano sensuale che non mette limiti al suo lusso — la volubile prostituta che a ogni settimana inventa mode nuove — l'altera duchessa, che con il suo equipaggio, i suoi conviti e tutta la sua condotta vorrebbe imitare una principessa — il prodigo libertino e l'erede dissipatore che sperperano il danaro senza criterio o giudizio, comperano tutto quel che vedono, e il giorno dopo lo distruggono o dan via — il cupido spergiuro avaro che ha spremuto un immenso tesoro dalle lacrime di vedove e orfani e ha lasciato ai prodighi il danaro da spendere — ecco qual è la preda e il cibo che si conviene a un Leviatano pienamente sviluppato; o, altrimente detto, tale è la condizione calamitosa delle umane faccende, che c'è bisogno delle pestilenze e dei mostri testè nominati, per riuscire a veder compiuti tutti gli svariati lavori, che l'alacrità umana è capace d'inventare, a fine di procurare una onorata sussistenza alle vaste moltitudini di poveri operosi, necessari a formare una vasta società: ed è follia imaginare che possano sussistere grandi e ricche nazioni, ed essere a un tempo possenti e civili senza di ciò...». [Dopo aver mostrato come l'impulso al lavoro, alle utili invenzioni, all'incremento di tutte le arti, sia connesso alla condizione disagiata dell'uomo, al quale la natura è stata parca dispensiera de' suoi doni, il M. conchiude:] « Mi lusingo di avere dimostrato che né le qualità benevole o i teneri affetti, naturali all'uomo, né le reali virtú ch'egli è capace di acquistare con la ragione e l'abnegazione, sono il fondamento della società; bensí ciò che si chiama male — cosí morale come naturale — in questo mondo, è il grande principio che ci fa creature socievoli, la solida base, la vita e il sostegno di tutt'i traffichi e le occupazioni senza eccezione: là

[**Altri moralisti inglesi del Settecento.** — Allo Shaftesbury si ricollega il vescovo GIUSEPPE BUTLER (1692-1752), che non ne condivide tuttavia le credenze ottimistiche: egli continua la battaglia contro la morale egoistica, approfondendo l'analisi dell'amor di sé e sottoponendone il concetto a una critica acuta e originale: nella coscienza, che mal si distingue dal ragionevole amor di sé, ravvisa il principio, al quale compete di diritto il primato sopra tutti gli elementi della nostra natura: ma a differenza dallo Shaftesbury, il B. corona la sua morale con ampie concessioni all'utilitarismo teologico: di lui ci è rimasta una scelta di *15 Sermons upon human Nature, or Man considered as a moral agent* (1726); il suo trattato, *The Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of Nature* (1736), è una difesa della religione rivelata, contro le pretese della scienza della natura e della religione naturale.

Con minore indipendenza di pensiero, FRANCESCO HUTCHESON (1694-1747), fondatore della scuola scozzese, ridusse a sistema le idee, per lo più rapsodicamente espresse dallo Shaftesbury [le quali nell'*Essay on Man* (1732-38) di ALESSANDRO POPE (1688-1744) trovarono anche una espressione metrica]: designò nel senso morale l'organo specifico per la conoscenza delle differenze morali, e identificò la virtù con la benevolenza (*Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725; *A System of moral Philosophy*, postumo). Alla scuola scozzese, che si gloria soprattutto del nome di DAVIDE HUME (*v. appr., cap. V*), appartenne anche ADAMO SMITH (1723-90), che fu primo a elevare la economia politica a degnità di scienza (*An inquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations*, 1776): nel libro *The Theory of Moral Sentiments; or an Essay towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and character, first of their neighbours, and afterwards of themselves* (1759; ed. definitiva, 1790), distingue il problema della natura della virtù (rispetto al quale occupa una posizione intermedia tra lo Shaftesbury e lo Hutcheson) dal problema relativo al principio dell'approvazione: questo non è altro che la simpatia: lo spettatore approva (disapprova) le azioni altrui, quando simpatizza (non simpatizza) con i motivi che le determinano, o con le reazioni psicologiche

---

dobbiamo cercare la vera origine di tutte le arti e le scienze, e nel momento stesso che cessa il male, la società dev'essere rovinata, se non addirittura dissolversi » (*ib.*, A Search into the Nature of Society).

(gratitudine, risentimento) che provocano nelle persone che ne son l'oggetto; esercitando, nella vita sociale, quest'attività apprezzativa della condotta altrui, s'impara a valutare la condotta nostra, giudicandola dal punto di vista di uno spettatore disinteressato; questo spettatore disinteressato ch'è nel nostro petto, è la coscienza.

L'indirizzo sentimentalistico nell'etica, la tesi della natura sociale della moralità furono volgarizzati da ADAMO FERGUSON (1724-1816; *Institutions of moral Philosophy*, 1769; *Principles of moral and political Science*, 1792), che nell'*Essay on the History of civil Society* (1767) aveva seguito le orme del Montesquieu.

Alle dottrine dello Shaftesbury e della scuola scozzese, che posson tutte designarsi come psicosociologiche e concordemente ricercano nella natura umana un fondamento sufficiente, se pur non esclusivo, della vita morale, si contrappongono:

— per un lato i rappresentanti dell'utilitarismo teologico: tali GUGLIELMO WARBURTON (1698-1779) che polemizzò con i deisti nell'opera incompiuta *The Divine Legation of Moses, demonstrated on the Principles of a Religious Deist* (1737-41), sostenendo che, senza la credenza nelle sanzioni oltramondane, soltanto un miracolo potrebbe tenere gli uomini sulla via della moralità — e GUGLIELMO PALEY (1743-1805), che, nei *Principles of moral and political Philosophy* (1785), definì la virtú come il far bene agli uomini, in ubbidienza alla volontà divina, e in vista della felicità eterna, e, nella *Natural Theology* (1804), svolse con minuzia grottesca l'argomento fisicoteologico della esistenza di Dio

— dall'altro lato i continuatori della tradizione razionalistica: secondo GUGLIELMO WOLLASTON (1659-1724: *The Religion of Nature delineated*, 1722), la condotta buona è la espressione di un pensiero vero, e però il male morale non si distingue dalla contraddizione logica (seviziare un animale è lo stesso che affermare la sua insensibilità; rubare equivale a non considerar l'oggetto per quel che è, cioè cosa altrui): pensiero più maturo e consapevolezza filosofica dei problemi si manifestano in RICCARDO PRICE (1723-1791; *A Review of the principal questions and difficulties in Morals*, 1757; ed. definitiva, 1787), che è anch'egli erede della filosofia del Cudworth e del Clarke (*v. s. pag.* 72, 177), ma la innova con integrazioni e concessioni, rispondenti alla esigenza di far i conti con la esperienza, e con le dottrine che su questa si erano fondate.

Il Price fu anche scrittore politico, di tendenze rivoluzionarie: e un suo discorso diede occasione a EDMONDO BURKE (1728 97) di scrivere le *Reflections on French Revolution* (1790), che, come altri suoi scritti, rivelano, in contrasto con la ideo-

logia rivoluzionaria, un senso concreto della storicità delle istituzioni sociali. Il B. si occupò anche dei problemi della estetica, con indirizzo psicologico (*A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful* (1757). Dello HARTLEY sarà fatto cenno appresso (cap. V)].

CAPITOLO III.

ISACCO NEWTON.

[N. (1642) a Woolsthorpe (Lincolnshire), m. (1727) a Kensington (Londra). Il sommo scienziato che diede l'ultima perfezione alla concezione meccanica della natura, trova luogo tra i filosofi non soltanto perché nell'opera sua maggiore enunciò e applicò i principii di un metodo che insieme integra induzione e deduzione, osservazione e calcolo, ma ancora perché con la sua dottrina dello spazio assoluto ricollegò la scienza della natura alla matematica e alla teologia.

Trad. ital.: parziale, dei *Principii di filosofia naturale,* per cura di F. ENRIQUES e U. FORTI (Roma, 1925)].

Le regole del filosofare.

REGOLA I. — *Delle cose naturali non doversi ammettere cause in più di quelle che sieno e vere e sufficienti alla spiegazione dei loro fenomeni.*

Dicono, assolutamente, i filosofi: La natura non opera mai senza scopo, e non c'è scopo che si faccia con maggior copia di mezzi quel che si può fare con copia minore. La natura infatti è semplice e non fa sfoggio di cause superflue delle cose.

REGOLA II. — *E però, per quanto è possibile, di effetti naturali del medesimo genere son da assegnarsi le medesime cause.*

[Una stessa la causa], p. es., della respirazione nell'uomo e nel bruto; della caduta di una pietra in Europa e in America; della luce nel focolare e nel Sole; della riflessione della luce in terra e nei pianeti.

REGOLA III. — *Tra le qualità dei corpi, quelle che non posson essere né intensificate né attenuate, e che spettano a tutt'i corpi sui quali è dato disporre esperimenti, vanno considerate come qualità dei corpi tutti quanti.*

Infatti le qualità dei corpi non vengono a nostra conoscenza se non per via di esperimenti, ond'è che quante in generale

quadrino con gli esperimenti, debbon essere determinate tutte come generali: e quelle che non sono suscettibili di diminuzione, non posson essere soppresse. Certamente non si devono fantasticare a vanvera sogni che sieno in contraddizione con il nesso degli esperimenti, né ci si deve scostare dall'analogia della natura, dato che questa suol essere semplice e sempre consentanea a se medesima.[1] La estensione dei corpi non viene a nostra conoscenza se non per mezzo dei sensi, né la si sente in tutt'i corpi; ma spettando a tutt'i sensibili, di tutti quanti la si afferma. [Seguono analoghe considerazioni per la durezza, impenetrabilità, mobilità]. La estensione, la durezza, la impenetrabilità, la mobilità e la forza d'inerzia del tutto ha[nno] origine dalla estensione, durezza, impenetrabilità, mobilità, e dalle forze d'inerzia delle parti: e da ciò conchiudiamo che tutte le parti minime di tutt'i corpi sono estese, dure, impenetrabili, mobili, dotate di forze d'inerzia. E questo è il fondamento della filosofia tutta quanta. Inoltre sappiamo dai fenomeni che le parti dei corpi, che son divise e tra loro contigue, posson essere separate una dall'altra, e dalla matematica è accertato che le parti indivise possono dalla ragione esser distinte in parti minori. Incerto è invece se tali parti distinte e non ancora divise possano, per mezzo di forze naturali, esser divise e separate una dall'altra. Ma se risultasse anche da un unico esperimento che una particella indivisa, nella rottura di un corpo duro e solido, subisse la divisione — concluderemmo in virtú della presente regola che non soltanto le parti divise sono separabili, ma che anche le indivise sono divisibili all'infinito.

Se infine risulti universalmente da esperimenti e osservazioni astronomiche che tutt'i corpi che son in giro alla Terra gravitano verso la Terra, e ciò in ragione della quantità di materia ch'è in ciascuno — e che la Luna in ragione della quan-

[1] « . . . Ma la ragione di queste proprietà della gravità, non la ho potuta ricavare ancora dai fenomeni, e ipotesi io non sto a imaginarne. *Ipotesi* infatti è il nome che spetta a tutto ciò che non viene ricavato dai fenomeni: e per le ipotesi, sien fisiche o metafisiche o di qualità occulte o sien meccaniche, non c'è posto nella *filosofia sperimentale*. In questa filosofia le proposizioni sono ricavate dai fenomeni, e rese generali per via d'induzione. Cosí son venute a nostra conoscenza la impenetrabilità, la mobilità, e la forza dei corpi e le leggi dei movimenti e di gravità. E basta che la gravità effettivamente esista, e operi secondo le leggi che abbiamo esposte, e sia sufficiente per tutt'i movimenti dei corpi celesti e del nostro mare » (Phil. nat. &c. Lib. III, Prop. XLII, Probl. XXII, Scholium generale).

tità di materia sua gravita verso la Terra — e a sua volta il nostro mare gravita verso la Luna — e tutt'i Pianeti reciprocamente gravitano un verso l'altro — e analogamente gravitano le Comete sul Sole: — si dirà, in base alla presente regola, che tutt'i corpi gravitano reciprocamente un verso l'altro. E in effetto l'argomento che si trarrà dai fenomeni circa la gravitazione universale, sarà anche più forte che non circa la impenetrabilità dei corpi: poiché, quanto a questa, nei corpi celesti non ne abbiamo assolutamente alcun esperimento, e nessuna osservazione affatto. Tuttavia son lungi dall'affermare che la gravità sia essenziale ai corpi. Per forza insita intendo la sola forza d'inerzia. Questa è immutabile. La gravità, con l'allontanarsi dalla terra, diminuisce.

REGOLA IV. — *Nella filosofia sperimentale, le proposizioni che sieno state argomentate dai fenomeni per via d'induzione, debbono, nonostante le ipotesi in contrario, esser tenute per esattamente vere o per massimamente approssimate alla verità, fin tanto che si presentino altri fenomeni, per virtù dei quali sieno rese o più precise o soggette a eccezioni.*

Ciò è necessario, perchè l'argomentazione induttiva non venga annullata per mezzo d'ipotesi.

(Naturalis philosophiae principia mathematica [1686; seguo il testo della ed. di Ginevra, 1740-42], De Mundi Systemate Liber III).

CAPITOLO IV.

GIORGIO BERKELEY.

[N. presso il castello di Dysert (contea di Kilkenny), m. a Oxford (1685-1753). Missionario in America: vescovo di Cloyne. Lo domina la preoccupazione di conformare ai dati della coscienza immediata la soluzione del problema gnoseologico: il suo empirismo radicale a tinta idealistica (imperniato sopra la critica delle correnti concezioni della conoscenza percettiva, e sopra la dimostrazione della contraddizione insita al concetto stesso di un *substratum* materiale) evita d'identificarsi con un subbiettivismo assoluto, assumendo la volontà divina a causa diretta delle nostre sensazioni e rappresentazioni e della loro connessione. La tendenza mistico-panteistica, d'ispirazione platonica, si accentuò nella età più tarda (*Siris*). Polemizzò nell'*Alcifrone* contro i liberi pensatori, in particolare contro la morale dello Shaftesbury e del Mandeville.

Opere principali, oltre quelle ricordate piú sotto, ai rispettivi luoghi: sette dialoghi, intitolati *Alciphron, or the minute philosopher* (1732; 3ª ed., 1752); *Siris, a chain of philosophical reflections and inquiries concerning the virtues of tarwater and divers other subjects &c.* (1744).

Ediz. delle opere: a cura di A. C. FRASER, in 4 voll. (1871, poi 1900) comprendenti anche scritti inediti, tra i quali il *Commonplace-Book*.

Trad. ital.: AMENDOLA, della *Teoria della visione* (Lanciano, 1920); PAPINI, dei *Principii della conoscenza umana* e dei *Dialoghi tra Hylas e Philonous* (Bari, 1909, rist. 1923); MAZZANTINI (Torino, 1924) e ROSSI (Bologna, 1925) dei *Principii*. M. M. ROSSI ha anche riordinato e tradotto *Gli Appunti* (Bologna, s. d., ma 1924) preceduti da un'accurata *Bibliografia Berkleiana*.

Studi critici: PENJON, *Étude sur la vie et sur les œuvres phil. de G. B.* (1878); A. C. FRASER, *Berkeley* (rist. 1903); DIDIER, *Berkeley*, 1911; ROTTA, *La dottrina gnoseol.-ontol. di G. B.* (1921); AD. LEVI, *La fil. di G. B.: metafisica e gnoseol.* (1922); METZ, *G. B., Leben und Lehre* (1925).

Ho seguito il testo della 2ª ed. Fraser, e consultato le trad. Amendola e Papini].

Come avviene che vediamo gli oggetti diritti, e nella loro posizione naturale?

È certo che un uomo attualmente cieco, e che tale si sia mantenuto fin dalla nascita, giungerebbe, con il senso del tatto, ad avere le idee di piú alto e di piú basso. Con il movimento della propria mano, potrebbe discernere la posizione di qualunque oggetto tangibile messo alla sua portata. Quella parte sulla quale si sentiva sorretto, o verso la quale percepiva gravitare il suo corpo, la chiamerebbe *inferiore*, e la parte contraria *superiore*, e conformi denominazioni attribuirebbe a qualsivoglia oggetto toccasse.

Ma allora, i giudizi, qualunque sieno, da lui formati circa la posizione degli oggetti, son ristretti a soli quegli oggetti che son percepibili con il tatto... Un cieco nato, che rimanga in questa medesima condizione, non potrebbe, con le parole «superiore» e «inferiore», significare nient'altro che una maggiore o minor distanza dalla

terra — distanza, ch'egli misurerebbe con il movimento o l'applicazione della mano o di altra parte del corpo. È perciò evidente che quelle cose che fossero da lui pensate, una rispetto all'altra, come più alte o piú basse, dovrebber essere tali da esser concepite come esistenti fuori dalla sua mente, nello spazio circostante.

Donde risulta chiaramente che un tale individuo, se si suppone che gli fosse dato di vedere, non penserebbe a prima vista che alcuna delle cose che vedesse fosse alta o bassa, diritta o rovesciata... Egli [1] non penserebbe che le cose da lui percepite con la vista sieno a distanza da lui, o fuori dalla sua mente. Gli oggetti ai quali era stato finora abituato ad applicare i termini di su e giú, alto e basso, erano soltanto quelli che impressionavano il suo tatto o erano in qualche maniera percepiti da esso. Ma gli oggetti propri della visione formano un nuovo ordine d'idee, perfettamente distinto e differente dal primo, [idee] che non possono in alcun modo farsi percepire dal tatto. Non vi è dunque assolutamente nulla che potrebbe indurlo a pensare che quei termini sieno applicabili anche ad essi. Né ciò gli verrebbe mai in mente, fin che non abbia osservato la loro connessione con gli oggetti tangibili, e non abbia incominciato a insinuarsi nel suo intelletto quello stesso pregiudizio, che nell'intelletto degli altri uomini si è sviluppato sin dalla infanzia.

[Qui il B., per maggior chiarezza, ricorre all'esempio del cieco nato, il quale percepisca con il tatto che un uomo sta diritto].

---

[1] «Un cieco nato, al quale fosse dato di vedere, a tutta prima non avrebbe per mezzo della vista, alcuna idea di distanza: sole e stelle, gli oggetti più remoti al pari de' piú vicini, gli parrebbero essere tutti nel suo occhio, o piuttosto nella sua mente. Gli oggetti che vengono in campo per mezzo della vista sembrerebbero a lui (come in verità sono) nient'altro che un nuovo ordine di pensieri o sensazioni, ognuno dei quali gli sia tanto vicino quanto le percezioni di dolore o di piacere, o le più intime passioni dell'anima. Perocché il nostro giudicare che gli oggetti percepiti con la vista sieno a qualche distanza, o sieno fuori dalla mente, è totalmente il prodotto della esperienza...» (Essay towards a new theory &c., art. 41).

Ora — intendendosi per *diritto* nient'altro che quella posizione perpendicolare dell'uomo, nella quale i piedi son piú vicini alla terra — se il cieco, movendo le mani sopra le parti del corpo dell'uomo che gli sta dinanzi, percepisce che le idee tattili che compongono la testa di lui, son le piú lontane da quell'altra combinazione d'idee tattili ch'egli chiama terra, mentre le idee tattili che compongono i piedi le sono le piú vicine, egli quell'uomo, lo denominerà diritto. Ma se supponiamo che all'improvviso riceva la vista e veda un uomo stargli dinanzi, è evidente, in tal caso, che non giudicherebbe l'uomo che vede, né diritto né rovescio; poiché, non avendo conosciuto questi termini come applicati se non a cose ch'erano tangibili, o esistevano nello spazio fuori di lui, e quel ch'egli vede non essendo né tangibile né percepito com'esistente di fuori, non potrebbe sapere che i termini stessi fossero, con proprietà di linguaggio, applicabili a ciò.

Piú tardi, quando, volgendo la testa o gli occhi in alto e in basso, a destra e a sinistra, osserverà che gli oggetti visibili cambiano, e perverrà anche a sapere che son chiamati con gli stessi nomi degli oggetti percepiti dal tatto, e son collegati con questi — allora invero verrà a parlare di quelli e della loro posizione, con i termini stessi ch'era stato uso ad applicare alle cose tangibili: e secondo che li percepisce volgendo gli occhi all'in su o all'in giú, li chiamerà superiori o inferiori.

E questa sembra a me la vera ragione, per la quale egli debba pensare piú elevati quegli oggetti che si dipingono nella parte inferiore dell'occhio. Perocché, con il volgere l'occhio all'in su, essi saranno veduti distintamente; allo stesso modo che quelli che si dipingono sulla parte piú alta dell'occhio, saranno veduti distintamente con il volger l'occhio in giú, e sono però stimati piú bassi. Noi abbiamo infatti dimostrato che agli oggetti immediati della vista, considerati in se stessi, egli non attribuirebbe i termini di « alto » e « basso ». E, se li attribuisce, dev'essere sul fondamento di talune circostanze che si osserva accompagnarli costantemente. E queste, è chiaro, consistono negli atti di volgere gli occhi in su e in giú, i quali atti suggeriscono una ragione molto

manifesta del perché la mente debba denominare gli oggetti della vista rispettivamente alti o bassi. E, senza questo movimento dell'occhio — questo volgerlo in su e in giú per discernere differenti oggetti — senza dubbio *diritto, rovescio* e gli altri termini simili relativi alla posizione di oggetti tangibili, non sarebbero stati mai trasferiti alle idee della vista, né in alcun grado considerati come appartenenti ad esse, poiché il semplice atto del vedere nulla implica in sé a tal riguardo; mentre le differenti posizioni dell'occhio naturalmente dirigono la mente a formare un conveniente giudizio circa la posizione degli oggetti che esso presenta.

Inoltre, quand'egli [il cieco, fatto veggente] abbia appreso per esperienza la connessione esistente fra le diverse idee della vista e del tatto, sarà in grado, mercé la sua percezione della posizione delle cose visibili una rispetto all'altra, di fare una stima istantanea e verace della posizione di cose esterne, tangibili, corrispondenti a quelle. Ed ecco come percepirà con la vista la posizione di oggetti esterni, la quale non cade propriamente sotto quel senso.[1]

(An Essay towards a New Theory of Vision [1709], art. 93 9).

Critica della dottrina psicologica dell'astrazione. Idee e linguaggio.

[Il B. combatte la opinione « che la mente abbia la facoltà di formare idee o nozioni *astratte* delle cose »: idee astratte

[1] « Gli oggetti propri della Visione costituiscono il Linguaggio Universale della Natura; per mezzo di esso ci è appreso come regolare i nostri atti per conseguire quelle cose che sono necessarie alla conservazione e al benessere dei nostri corpi, come anche per evitare quanto può esser loro dannoso e deleterio. In tutte le faccende e gl'interessi della vita, siamo soprattutto guidati dalle informazioni che otteniamo per mezzo degli oggetti stessi E la maniera in cui essi significano e denotano a noi gli oggetti posti a distanza, è quella stessa dei linguaggi e dei segni convenuti fra gli uomini; i quali non suggeriscono le cose significate per virtú di alcuna somiglianza o identità di natura, ma soltanto per un'abituale connessione che la esperienza ci ha fatta osservare tra loro » (*ib.*, art. 147).

delle *qualità* o *modi,* in quanto che la mente sarebbe capace di considerare ciascuna qualità singolarmente, o astratta da quelle altre qualità con le quali è unita: idee astratte degli *esseri* piú complessi che includono diverse qualità coesistenti, in quanto che la mente, avendo osservato la somiglianza di diversi individui, astrarrebbe completamente da tutte quelle circostanze e differenze che sono peculiari ai singoli].

Se altri abbiano questa maravigliosa facoltà di astrarre le loro idee, nessuno meglio di loro stessi è in grado di dirlo. Quanto a me, io trovo in verità che posseggo una facoltà d'imaginare, o rappresentare a me stesso, le idee di quelle cose particolari che ho percepite, e di combinarle e separarle in varie maniere. Posso imaginare un uomo con due teste, o le parti superiori di un uomo congiunte al tronco di un cavallo. Posso considerare la mano, l'occhio, il naso, ciascuno per sé, astratto o separato dal resto del corpo. Ma poi, qualunque sia la mano o l'occhio che imagino, deve avere una sua forma e colore particolare. Cosí pure la idea di uomo, che io mi formo, dev'essere quella di un uomo o bianco o nero o bruno, diritto o curvo, di alta, bassa o media statura. Non posso, per sforzi di pensiero che faccia, concepire la idea astratta su descritta. E mi è ugualmente impossibile formare la idea astratta di un movimento che sia distinto dal corpo che si muove, e che non sia né veloce né lento, né curvilineo né rettilineo; e lo stesso si può dire di tutte le altre idee generali astratte, qualunque sieno. Per esser chiaro, io mi ritengo capace di astrarre in un solo senso, come quando considero talune parti o qualità particolari separate da altre, con le quali sieno bensí unite in qualche oggetto, ma senza le quali possano tuttavia realmente esistere. Ma nego di poter astrarre una dall'altra, o concepire separatamente, quelle qualità, ch'è impossibile esistano cosí separate; o di poter formare una nozione generale, astraendo dai particolari nel modo sopra detto — che sono, queste ultime, le due accezioni proprie di *astrazione*. E c'è ragione di credere che la maggior parte degli uomini riconosceranno di esser essi stessi nel mio caso. La generalità degli uomini, che sieno semplici e illetterati, non pretendono mai di avere idee astratte. Si dice che queste son difficili e non si possono conseguire senza

fatiche e studio. Possiamo dunque conchiudere ragionevolmente che esse, se pur ce n'è, sono limitate soltanto alle persone istruite.

[Il B. nega che vi sieno *idee generali astratte,* ma ammette che vi sieno idee *generali,* cioè che delle parole possa farsi uso generale, o che una idea particolare possa esser assunta a rappresentare tutte le altre idee particolari della stessa sorta. Tutti riconoscono quale difficoltà le idee astratte porterebbero con sé, e quanta fatica e abilità si richiederebbe a formarle: non si può dunque ritenerle necessarie per la *comunicazione.* E neanche son necessarie per l'*ampliamento della conoscenza.* Si tratta ora di cercare la *fonte* di questo falso principio — così largamente diffuso — delle *idee generali astratte*: e tale fonte il B. ravvisa nel *linguaggio*].

Esaminiamo in qual modo le Parole hanno contribuito alla origine di quell'errore. — Anzitutto, dunque, si pensa che ogni nome abbia o debba avere un solo significato preciso e stabilito; il che inclina gli uomini a pensare che ci sieno certe idee astratte determinate, le quali costituiscono il significato vero, il solo immediato di ciascun nome generale; e che proprio per la mediazione di queste idee astratte, un nome generale venga a significare qualche cosa particolare. Laddove, in verità, un solo preciso e definito significato annesso a qualsiasi nome generale non c'è, perché tali nomi significano tutti quanti indifferentemente un grande numero d'idee particolari... Si obietterà che ogni nome, il quale abbia una definizione, è da ciò ristretto a un solo significato certo. P. es., si definisce un triangolo come « una superficie piana, compresa da tre linee rette »; e con ciò quel nome è limitato a denotare una certa idea e nessun altra. A questo rispondo che nella definizione non è detto se la superficie sia grande o piccola, bianca o nera, né se i lati sieno lunghi o corti, uguali o disuguali, né con quali angoli sieno inclinati uno rispetto all'altro; tutte cose nelle quali ci può essere grande varietà: e per conseguenza non c'è una idea stabilita che limiti il significato della parola « triangolo ». Una cosa è avere costantemente un nome per la stessa definizione, e un'altra cosa

è fargli significare dovunque la medesima *idea:* la prima cosa è necessaria, l'altra è inutile e impraticabile.

Ma, per meglio spiegare in qual modo le parole sieno venute a generar la dottrina delle idee astratte, si deve osservare che è opinione invalsa che il linguaggio non abbia altro scopo se non di comunicare idee, e che ogni nome, il quale abbia un significato, rappresenti una idea. Stando cosí le cose, e d'altronde essendo certo che nomi, i quali pure non sono ritenuti affatto privi di significato, non sempre designano idee concepibili e particolari, si giunge diritto alla conchiusione che quelli rappresentino idee astratte. Che vi sieno, in uso tra gli uomini speculativi, molti nomi che non sempre suggeriscono agli altri idee particolari determinate, o in verità non suggeriscono niente del tutto, è cosa che nessuno negherà. Con un po' di attenzione si scoprirà che non è necessario (neanche nei piú rigorosi ragionamenti) che i nomi che hanno significato e rappresentano idee, eccitino nell'intelletto, ogniqualvolta sono adoperati, le idee ch'essi stanno a rappresentare: perocché, nel leggere e nel discorrere, i nomi sono usati per lo piú come le lettere nell'Algebra, dove, sebbene da ciascuna lettera sia designata una quantità particolare, tuttavia per procedere come si deve, non è necessario che a ogni passo ciascuna lettera suggerisca ai vostri pensieri quella quantità particolare che le è stato assegnato di rappresentare.

(A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. Part I [la sola pubblicata]. Wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the Grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are inquir'd into [1710]. Introd., art. 10, 18-19).

Essere è essere percepito.
Critica della idea di materia.

Che né i pensieri, né le passioni, né le idee nostre formate dalla imaginazione, esistano fuori dalla mente, questo tutti lo ammetteranno. E a me sembra non meno evidente che le varie sensazioni o idee impresse nel Senso, comunque mescolate o combinate insieme (vale a dire:

qualunque sieno gli oggetti che compongono), non possono esistere altrimenti che in una mente, la quale le percepisca. Penso che di ciò possa ottenere una conoscenza intuitiva chiunque ponga mente a quel che s'intende con la parola *esistere*, quand'è applicata a cose sensibili. La tavola sulla quale scrivo, io dico ch'esiste; cioè, la vedo e la tocco: e se fossi fuori dal mio studio, direi che esisteva [*intendi:* che esiste]; volendo dire con ciò che se fossi nel mio studio, la percepirei, o che qualche altro spirito attualmente la percepisce. C'era un odore, cioè era sentito [con l'olfatto]; c'era un suono, cioè era udito; un colore o figura, ed era percepito con la vista o il tatto. Ecco tutto quel che posso intendere con queste e consimili espressioni. Poiché, quanto a quello che si dice della esistenza *assoluta* di cose non pensanti, all'infuori da ogni relazione con il loro venir percepite, questo mi riesce perfettamente inintelligibile. Il loro *esse* è *percipi*; e non è possibile che abbiano esistenza fuori dalle menti o dalle cose pensanti, che le percepiscono.

È in verità una opinione stranamente prevalente fra gli uomini, che le case, i monti, i fiumi, e, in una parola, tutti gli oggetti sensibili, abbiano una esistenza, naturale o reale, distinta dal loro esser percepiti con l'intelletto. Ma, per quanto grandi possano essere la sicurezza e il consentimento con cui questo Principio è tenuto vivo nel mondo, purtuttavia chiunque avrà il coraggio di revocarlo in dubbio, si accorgerà, se non erro, che implica una contraddizione manifesta. Infatti, che cosa sono gli oggetti dianzi menzionati, se non le cose che percepiamo con i sensi? e che cosa percepiamo noi, all'infuori dalle nostre proprie idee o sensazioni? e non è palesemente contraddittorio che alcuna di queste, o alcuna loro combinazione, esista non percepita?

Se esaminiamo compiutamente questa credenza, si troverà forse che dipende, in fondo, dalla dottrina delle *idee astratte*. Può darsi infatti un piú fine sforzo di astrazione che quel di distinguere la esistenza degli oggetti sensibili dal loro venir percepiti, in modo da concepirli come esistenti senza che sieno percepiti?...

Ci sono alcune verità cosí vicine e manifeste alla

mente, che basta aprir gli occhi per vederle. Tale ritengo che sia questa importante verità: che cioè tutto il coro de[gli astri ne]l cielo e tutto quanto adorna la terra, in una parola tutti quei corpi che compongono la possente fabbrica del mondo, non hanno alcuna sussistenza fuori da una mente; che il loro *essere* è essere percepiti o conosciuti; che per conseguenza, fin tanto che non sieno effettivamente percepiti da me, o non esistano nella mente mia, o di qualunque altro spirito creato, debbono o non aver esistenza affatto, o altrimenti sussistere nella mente di un qualche Spirito Eterno: poiché attribuire a qualsiasi loro parte una esistenza indipendente da uno spirito, è perfettamente inintelligibile, e implica tutta l'assurdità dell'astrazione. E per convincersi di ciò, il lettore non ha che da riflettere, e tentar di separare ne' suoi propri pensieri l'*essere* di una cosa sensibile dal suo *essere percepita.*

Da quel che si è detto, risulta evidente che non c'è alcun'altra Sostanza, fuorché lo *Spirito,* ossia ciò che percepisce. Ma perché riesca piú piena la dimostrazione di questo punto, si consideri che le qualità sensibili sono il colore, la figura, il movimento, l'odore, il sapore, e cosí via, cioè le idee percepite dal senso. Ora, esistere in una cosa che non percepisce, è, per una idea, una contraddizione manifesta; perché avere una idea è tutt'uno che percepire: pertanto ciò, in cui colore, figura, e simili qualità esistono, le deve percepire. Onde è chiaro che di quelle idee non ci può essere alcuna sostanza, o *substratum,* non pensante.

Ma, direte voi, sebbene le idee per se stesse non esistano fuori dalla mente, pure ci posson essere cose simili a esse, e delle quali esse sieno copie o similitudini — le quali cose esistano fuori dalla mente, in una sostanza non pensante. Io rispondo che una idea non può esser simile a nulla, se non a una idea; un colore o una figura non può essere simile a nulla, se non a un altro colore o figura. Per poco che guardiamo addentro nei nostri propri pensieri, troveremo che per noi è impossibile concepire una somiglianza, fuorché esclusivamente tra nostre idee. Io chiedo, inoltre, se quei supposti *originali,* ossia quelle

cose esterne, delle quali le nostre idee sono ritratti o rappresentazioni, sono essi stessi percepibili o no. Se son tali, allora sono [anch']*esse* idee, e noi abbiamo vinto il nostro punto; ma se dite che tali non sono, io mi appello a chiunque [perché dica] se c'è senso ad asserire che un colore è simile a qualche cosa d'invisibile; che il duro o il morbido è simile a qualche cosa di non tangibile; e cosí via di seguito.

Ci sono alcuni che fanno distinzione tra qualità *primarie* e *secondarie*. Per primarie intendono la estensione, la forma, il moto, la quiete, la solidità o impenetrabilità, e il numero; come secondarie denotano tutte le altre qualità sensibili, p. es. colori, suoni, sapori, e cosí via. Riconoscono che le idee che noi abbiamo di queste ultime, non sono le riproduzioni di alcunché, esistente fuori dalla mente o non percepito: ma le nostre idee delle *qualità primarie*, essi pretendono sieno copie [*patterns*] o imagini di cose esistenti fuori dalla mente, in una sostanza non pensante, che chiamano Materia. Per Materia, quindi, dobbiamo intendere una sostanza inerte, insensibile, nella quale estensione, forma e moto hanno sussistenza attuale. Ma da quanto abbiamo già mostrato risulta evidente che estensione, forma e moto sono solamente idee esistenti nella mente, e che una idea non può essere simile a nient'altro che a un'altra idea; e che per conseguenza né quelle [le idee delle pretese qualità primarie] né i loro archetipi possono esistere in una sostanza non percipiente. Ond'è chiaro che la stessa idea della cosí detta *Materia* o *sostanza corporea* implica contraddizione.

Coloro i quali asseriscono che la forma, il movimento, e le rimanenti qualità primarie od originarie esistono fuor dalla mente, in sostanze non pensanti, riconoscono in pari tempo che colori, suoni, caldo, freddo e altrettali qualità secondarie non esistono a questo modo; e ci dicono che queste sono sensazioni esistenti soltanto nella mente, dipendenti e occasionate dalla diversa dimensione, testura e moto delle minute particelle della materia. Questa assumono come una verità indubitata, che posson dimostrare senza possibilità di contestazione. Ora, se è certo che quelle qualità *originarie* sono inseparabilmente

unite con le altre qualità sensibili, e sono incapaci di essere, anche mentalmente, separate da queste, chiaramente ne segue che *esse* esistono soltanto nella mente. Ma desidero che chiunque rifletta, e provi se, con una qualsiasi astrazione del pensiero, può concepire la estensione e il movimento di un corpo, senza tutte le altre qualità sensibili. Per conto mio, scorgo evidentemente che non è in mio potere formare la idea di un corpo esteso e in moto, senza dargli in pari tempo un qualche colore o altra qualità sensibile, di quelle che sono riconosciute come esistenti soltanto nella mente. Insomma, estensione, forma e movimento, astratti da tutte le altre qualità, sono inconcepibili. Dove dunque sono le altre qualità sensibili, ivi debbon essere anche queste, vale a dire nella mente, e non in altro luogo...

Se ricerchiamo che cosa i filosofi piú precisi dichiarino essi medesimi d'intendere per *sostanza materiale,* troveremo che riconoscono di non annettere a quei suoni altro significato all'infuori dalla idea di Essere in generale, insieme con la idea relativa della sostanza stessa, come *substratum* che sta a sostegno degli accidenti [*of its supporting accidents*]. La idea generale di Essere sembra a me la piú astratta e incomprensibile di tutte le altre; e quanto al suo « essere sostegno degli accidenti », ciò non può essere inteso... nel significato ordinario di tali parole: deve dunque esser preso in qualche altro significato, ma quale questo sia, coloro non spiegano. Cosicché, quando considero le due parti o rami che formano il significato delle parole *sostanza materiale,* sono convinto che non c'è annesso a queste nessun significato distinto. Ma perché darci la pena di andar avanti a discutere questo *substratum* o sostegno materiale della forma e del movimento e delle altre qualità sensibili? Un tale *substratum* non presuppone forse ch'esse abbiano una esistenza fuori dalla mente? E non è questa una espressa contraddizione, e [una proposizione] assolutamente inconcepibile?...

Insomma, se ci fossero corpi esterni, ci sarebbe impossibile venirne mai a conoscenza; e se non ce ne fossero, potremmo avere le identiche ragioni che abbiamo ora, di credere che ci fossero. Supponete — ciò che nes-

suno può negare sia possibile — che senza l'ausilio di corpi esterni una Intelligenza sia impressionata come siete voi, dalla stessa serie di sensazioni o idee, impresse nello stesso ordine e con pari vivezza nella sua mente. Io domando se quella Intelligenza non avrà tutta la ragione di credere alla esistenza di Sostanze Corporee, rappresentate dalle sue idee e tali da eccitar queste nella sua mente — tutta la ragione, dico, che potete aver voi di credere la stessa cosa. Su ciò non può esserci questione. E questa sola considerazione basterebbe per indurre qualsiasi persona ragionevole a diffidare della forza di quanti mai argomenti possa pensar di possedere, a favore della esistenza di corpi fuori dalla mente.

(*ib.*, art. 3-10, 17, 20).

Le cose sensibili esistono nello spirito attivo infinito di Dio.

PHILONOUS. — ... Ecco in breve ciò che intendo io: — È evidente che le cose che percepisco sono le mie proprie idee, e che nessuna idea può esistere se non in una mente: e non è meno chiaro che queste idee o cose da me percepite esistono — o esse stesse o i loro archetipi — indipendentemente dalla mente *mia,* giacché io so di non essere io stesso il loro autore, non essendo in poter mio di determinare a piacere da quali idee particolari sarò impressionato, aprendo gli occhi o gli orecchi: devono dunque esistere in qualche altra Mente, la cui Volontà è che vengano presentate a me. Le cose, dico, percepite immediatamente sono idee o sensazioni, chiamatele come volete. Ma come mai può alcuna idea o sensazione esistere in qualche cosa, o essere prodotta da qualche cosa, che non sia una mente o spirito? Questo, in verità, è inconcepibile. E affermare ciò che è inconcepibile è lo stesso che dire sciocchezze: non è vero?

HYLAS. — Senza dubbio.

PH. — Ma, d'altra parte, si può benissimo concepire che esistano in uno Spirito e sieno prodotte da uno Spirito; poiché nient'altro che questo io sperimento giornal-

mente in me stesso, in quanto che percepisco idee innumerevoli: e posso, con un atto della volontà, formarne una grande varietà e suscitarle nella mia imaginazione: sebbene, è d'uopo confessarlo, queste creature della fantasia non sieno per nulla cosí distinte, cosí gagliarde, vivaci e permanenti come quelle percepite da' miei sensi — le quali ultime son chiamate *cose reali*. E da tutto ciò conchiudo: *c'è una Mente, la quale mi modifica a ogni momento, con tutte le impressioni sensibili che io percepisco*. E dalla varietà, dall'ordine, dal modo di essere di queste, conchiudo che *il loro Autore è sapiente, possente e buono al di là da ogni comprensione*. Bada bene: io non dico [*sottintendi:* come il Malebranche] di vedere le cose, con il percepire ciò che le rappresenta nella Sostanza intelligibile di Dio. Questo, io non lo capisco; ma dico che le cose da me percepite son conosciute dall'intelletto e prodotte dalla volontà, di uno Spirito infinito. E non è forse tutto ciò chiaro ed evidente in sommo grado? Forse che questo implica qualche cosa piú di quel che, — per poco che osserviamo le nostre proprie menti e quanto in esse succede, — siamo non soltanto messi in grado di concepire, ma anzi obbligati a riconoscere?

H. — Io credo di comprenderti con la massima chiarezza: e la prova da te recata, di una Divinità sembra — lo confesso — non meno evidente che sorprendente.[1]

(Three Dialogues between H. and Ph., the design of which is plainly to demonstrate the reality and perfection of Human Knowledge, the incorporeal Nature of the Soul and the immediate Providence of a Deity, in opposition to Sceptics and Atheists — also to open a Method for rendering the Sciences more easy, useful, and compendious [1713] — 2nd Dial.).

---

[1] Ph. — «... Perché credono alla esistenza di un Dio, gli uomini ordinariamente credono che tutte le cose sono conosciute o percepite da Dio, mentre io, al contrario, dal fatto che tutte le cose sensibili debbono essere percepite da un Dio, conchiudo immediatamente e necessariamente ch'Egli esiste» (*ib.*, poco piú sopra).

CAPITOLO V.

DAVIDE HUME.

[N. e m. a Edimburgo (1711-1776). Il suo cosidetto scetticismo corona l'opera di analisi e critica della conoscenza, promossa dagli empiristi inglesi, e lo ricollega al moderno positivismo: quanto in lui è categorica la negazione della possibilitá di dimostrare razionalmente la esistenza del mondo esterno e la sua connessione causale, tanto è serio il proposito di trovare per via psicologica nella natura umana e nelle sue leggi il fondamento di quelle credenze.

Opere principali (oltre a quelle cit. appresso): *Essays and Treatises on several subjects* [nella ed. definitiva (1777) comprendono tutte le opp. dello H., già pubbl. lui vivente, eccetto: *The History of England* (1754-61), che mise lo H. in prima linea tra gli storiografi del suo secolo, il *Trattato della natura umana*, e alcuni Saggi ritirati dallo stesso A. Comprendono cioè gli *Essays moral, political and literary* (1741 e segg.), ad alcuni dei quali lo H. deve il suo posto nella storia della economia politica, le due *Enquiries* (*v. appresso*), le dissertaz. *The natural History of Religion* (1755) e *On the Passions* (1757), ecc.]. Scritti postumi: *Two Essays* (*Of the Immortality of the Soul* e *Of Suicide*), 1777; *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), che si riconnettono alla letteratura deistica, ma si dipartono dal caratteristico suo razionalismo.

Ediz. delle opere (filosofiche): a cura di T. H. Green (sua introd. filosofica al I° vol.) e T. H. Grose (sua introd. bibliogr. al III° vol.) in 4 voll., 1874-5.

Trad. ital. recenti: Carlini, del I° libro del *Trattato* (con il titolo: *Trattato su l'intelligenza umana*, Bari 1926); Prezzolini, delle *Ricerche sull'intelletto umano e sul princ. della morale*, Bari, 2ª ed. 1927; Forti, della *Storia naturale della Religione* e del *Saggio sul suicidio* (Bari, 1928).

Studi critici: Jodl, *Leben und Phil. D. H.'s* (1872); Compayré, *La phil. de D. H.* (1873); Pfleiderer, *Empirismus und Skepsis in D. H.s Phil. als abschliessende Zersetzung der engl. Erkenntnistheorie, Moral und Religionswiss.* (1874); Gizycki, *Die Ethik D. H.s in ihr. geschichtl. Stellung* (1878); Huxley, *Hume* (1879); Paoli, *H. e il principio di causa* (1880-2); Meinong, *H.-Studien* (1877-82); Knight, *Hume* (1886); Tarantino, *Saggio sul criticismo e sull'associazionismo di D. H.* (1887); Calderwood, *D. H.* (1898); Lechar-

TIER, *D. H., moraliste et sociologue* (1900); HEDVALL, *H.s Erkenntnistheorie krit. dargestellt* (1906); DIDIER, *Hume* (1912); THOMSEN, *D. H. Sein Leben und seine Phil.* (1912). Per la biogr., BURTON, *Life and Correspondence of D. H.* (1846-50).

Ho seguito nelle traduz. per il *Treatise* la ed. SELBY-BIGGE (1896), e per le *Enquiries* la su cit. ed. GREEN e GROSE, tenendo sott'occhio la trad. del Prezzolini].

Impressioni e idee.

... Possiamo dividere tutte le percezioni della mente in due classi o specie, che si distinguono per il loro differente grado di forza e di vivacità. Le meno energiche e vive si chiamano comunemente PENSIERI O IDEE. All'altra specie manca un nome nella nostra e nella maggior parte delle altre lingue; e ciò, suppongo, perché l'ordinamento di tali percezioni sotto un termine o appellativo generale non era richiesto da altre esigenze che non fossero filosofiche. Prendiamoci pertanto una piccola libertà, e chiamiamole IMPRESSIONI, usando questa parola in un senso alquanto differente da quello abituale. Con il termine *impressione*, dunque, io intendo tutte le nostre percezioni piú vivaci, quando udiamo o vediamo o tocchiamo, o amiamo o odiamo o desideriamo o vogliamo. E le impressioni si distinguono dalle *idee*, che sono le percezioni meno vivaci, delle quali siamo coscienti, quando riflettiamo sopra qualunque di quelle sensazioni o movimenti [moti dell'anima] sopra ricordati.

(An Enquiry concerning Human Understanding [1748 (con il titolo: « Philosophical essays concerning Human Understanding »)] — Sect. II).

L'associazione delle idee.

È evidente che esiste un principio di connessione tra i vari pensieri o idee della mente, e che questi, presentandosi alla memoria o alla imaginazione, si mettono l'un l'altro in campo con un certo grado di metodo e

regolarità. Un tale fatto, allorchè pensiamo o discorriamo più seriamente, è così manifesto alla osservazione, che qualsiasi pensiero particolare il quale irrompa nella regolare successione o concatenazione delle idee, è immediatamente notato e rigettato. E persino nelle nostre fantasticherie più bizzarre ed errabonde, anzi negli stessi nostri sogni, troveremo, riflettendo, che la imaginazione non correva del tutto alla ventura, ma che era pur sempre mantenuta una connessione tra le differenti idee che si succedevano tra loro. Se la più sciolta e libera conversazione avesse a essere trascritta, ci si osserverebbe subito qualche cosa che la teneva connessa in tutt'i suoi trapassi. Oppure, dove ciò manchi, quell'interlocutore che ha rotto il filo del discorso, potrebbe sempre farvi sapere che gli si era rigirato in secreto nella mente un seguito di pensieri, che gradatamente lo avevano disviato dal soggetto della conversazione. [Nel confronto] tra linguaggi differenti, anche quando non si possa sospettare la menoma connessione o comunicazione, si ritrova che le parole esprimenti le idee più complesse, si corrispondono tuttavia press'a poco una all'altra: prova certa che le idee semplici, comprese nelle complesse, erano legate insieme da qualche principio universale, che esercitò una influenza uguale sopra tutto il genere umano.

Sebbene il fatto, che idee differenti sono connesse tra loro, sia così evidente da non potere sfuggir alla osservazione — non trovo che alcun filosofo abbia tentato di enumerare o di classificare tutt'i principii dell'associazione; eppure è questo un argomento che sembra degno di curiosità. A me sembrano esserci tre soli principii di connessione tra le idee, cioè la *Somiglianza*, la *Contiguità* di tempo o di luogo, e la *Causa* o *Effetto*.

(*ib.*, Sect. III).

[**La psicologia associazionistica,** alla quale nella età moderna aprono la via lo Hobbes e, con più vigile spirito critico, il Locke, è rappresentata, oltre che dallo Hume, da un largo stuolo di studiosi.

GIOVANNI GAY ne svolge la teoria in *A Dissertation con-*

cerning the principle and criterion of Virtue and the origin of the Passions (premessa alla trad. ingl., curata dal Law, del *De origine mali*, di William King), 1731.

DAVIDE HARTLEY (1705-57; *Observations on Man, his frame, his duty, and his expectations,* 1749) risentí la influenza del panteismo spinoziano, e professò una forma estrema e caratteristica di ottimismo: un suo tentativo di costruzione sistematica della psicologia fisiologica, non ebbe molto seguito: grande influenza esercitò invece, anche sopra James Mill (*v. appr.*) e i suoi scolari, la sua dottrina psicologica dell'associazione; gli serví a spiegare come dalla sensazione si generino le formazioni piú elevate, fino all'amor di Dio e al senso morale.

GIUSEPPE PRIESTLEY (1733-1804), animato da interessi scientifici piuttosto che propriamente filosofici, fu incline a un materialismo in armonia con la fede religiosa, il quale suscitò amplissime discussioni (*Free Discussions of the doctrines of Materialism*, 1778): fece propria non la dottrina fisiologica, bensí la psicologia dello Hartley, che contribuí a semplificare e divulgare (*H.'s Theory of Human Mind, on the principle of the Association of Ideas,* &c., 1775): precorse il radicalismo filosofico, a fondamento utilitaristico, del Bentham (*v. appr.*): *Essay on first Principles of Government,* 1768.

ERASMO DARW N (1731-1802: *Zoonomia or the Laws of organic Life*, 1794-6) ampliò la dottrina dell'associazione a dottrina della evoluzione biologica, e se ne serví per spiegare gl'istinti: fu dei primi a studiare le malattie mentali].

Limiti e funzioni di uno scetticismo temperato.

[Uno scetticismo mitigato consiste, in primo luogo, in una certa misura di dubbio, cautela, e modestia, che, in ogni sorta d'indagine e di conchiusione, dovrebbe accompagnare sempre chi ragioni giustamente].

Un'altra specie di scetticismo *mitigato*, che può essere di giovamento al genere umano, e naturalmente risultare dai dubbi e scrupoli pirroniani, è la limitazione delle nostre ricerche a oggetti tali, che meglio sieno adattati all'angusta capacità dell'intelletto umano. La *imaginazione* dell'uomo è naturalmente esaltata, si compiace di tutto quel ch'è lontano e straordinario, e scorrazza senza freno nelle regioni piú distanti dello spazio e del

tempo, a fine di evitare gli oggetti che l'abitudine le ha resi troppo familiari. Il retto *giudizio* tiene un metodo contrario, ed evitando tutte le ricerche remote ed elevate, si restringe alla vita ordinaria, e a quei soggetti che rientrano nella pratica ed esperienza quotidiana; lasciando gli argomenti più sublimi agli abbellimenti di poeti e di oratori, o alle arti di preti e di politici. Per portarci a una determinazione cosí salutare, nulla può essere piú utile che pienamente convincerci una buona volta della forza del dubbio pirroniano, e della impossibilità che nulla valga a liberarcene, fuorchè la gagliarda possa dell'istinto naturale. Quelli che hanno inclinazione alla filosofia, continueranno tuttavia le loro ricerche, perché riflettono che, a parte il piacere immediato concomitante a tale occupazione, le soluzioni dei problemi filosofici (*philosophical decisions*) sono semplicemente le riflessioni della vita comune, ordinate con metodo e corrette. Ma non saranno tentati mai di andar oltre i limiti della vita ordinaria, fin tanto che considerino la imperfezione di quelle facoltà che adoperano, l'angusta loro portata, e la mancanza di precisione nelle loro operazioni. Quando non si è in grado di dare una ragione sodisfacente del perché si creda, dopo mille esperimenti, che una pietra cadrà o il fuoco brucerà, come si potrà mai rimanere sodisfatti relativamente a qualsiasi soluzione si possa adottare riguardo al problema della origine dei mondi, e della condizione della natura, dalla eternità e per la eternità?

Questa delimitazione davvero ristretta delle nostre ricerche è, per tutt'i riguardi, cosí ragionevole, che basta, per disporci in suo favore, sottoporre all'esame piú superficiale le facoltà naturali della mente umana, e paragonarle con i loro oggetti. Allora troveremo quali sieno le materie che sole si convengano alla scienza e alla ricerca.[1]

---

[1] « Tutti gli oggetti della ragione o della indagine umana si possono dividere naturalmente in due generi: vale a dire, *Relazioni d'idee*, e *Fatti* (*Matters of Fact*). Appartengono al primo genere queste scienze, la Geometria, l'Algebra e l'Aritmetica; e, in una parola, ogni proposizione che sia certa o intuitivamente o dimo-

A me sembra che i soli oggetti delle scienze astratte, ossia [i soli oggetti] di dimostrazione, sieno la quantità e il numero, e che tutt'i tentativi di estender oltre tali confini questa specie più perfetta di conoscenza, sieno puramente sofistica e illusione. Come gli elementi costitutivi della quantità e del numero sono del tutto simili, [cosí] le loro relazioni diventano intricate e aggrovigliate; e non può esserci niente di piú curioso, e parimente di piú utile, che seguire, valendosi di una varietà di termini intermedi, le tracce della loro uguaglianza o disuguaglianza, attraverso le differenti loro apparenze. Ma poichè tutte le altre idee sono chiaramente distinte e differenti una dall'altra, dobbiamo limitarci, anche portando all'estremo la nostra indagine, a osservare tale diversità, e a sentenziare, con una riflessione di manifesta evidenza, che una cosa non è un'altra: nè piú in là possiamo andare mai. Ovvero, se qualche difficoltà s'incontra nel decider tali questioni, procede esclusivamente da indeterminatezza di significato delle parole, la quale si corregge con definizioni piú esatte. Che *il quadrato della ipotenusa sia uguale ai quadrati dei cateti,* non lo si può sapere, per quanto esattamente sieno definiti i termini, senza un pro-

---

strativamente. *Il quadrato della ipotenusa è uguale al quàdrato dei cateti*: questa è una proposizione, che esprime una relazione fra tali figure. *Tre via cinque è uguale alla metà di trenta*: qui è espressa una relazione tra questi numeri. Proposizioni di questo genere possono scoprirsi con la pura operazione del pensiero, senza punto dipendere da quel ch'esista in qualsiasi parte nell'universo. Anche a non esserci stato mai in natura un circolo o un triangolo, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero per sempre la loro certezza ed evidenza.

Non alla stessa maniera sono accertati i fatti, — i quali formano la seconda classe di oggetti della ragione umana; nè il fondamento che noi abbiamo di credere alla loro verità, per grande che sia, è della stessa natura del precedente. Di ogni fatto è sempre possibile il contrario; perchè questo non può mai involgere contraddizione, ed è concepito dalla mente con la stessa facilità e perspicuità, che se fosse affatto conforme alla realtà. *Che il sole domani non sorgerà,* è una proposizione non meno intelligibile, nè implica maggiore contraddizione che non l'affermazione *che esso sorgerà*. In vano dunque cercheremmo di dimostrarne la falsità. Se fosse falsa per dimostrazione, implicherebbe una contraddizione, e mai potrebb'essere concepita dalla mente in maniera distinta » (*ib.*, Sect. IV, P. I).

cesso di ragionamento e d'indagine. Ma per convincerci di quest'altra proposizione, *che dove non c'è proprietà, non ci può essere ingiustizia*, è soltanto necessario definire i termini, e metter in chiaro che la ingiustizia è una violazione della proprietà. Questa proposizione [*intendi*: che dove non c'è, &c.] è, in verità, nient'altro che una definizione piú imperfetta. Non diverso è il caso di tutti quei pretesi ragionamenti sillogistici, che si posson trovare in ogni altro ramo del sapere, eccettuate le scienze della quantità e del numero; e si può conchiudere, io credo, senza esitazione che son questi [ultimi] i soli propri oggetti di conoscenza e di dimostrazione.

Tutte le altre ricerche degli uomini riguardano esclusivamente fatti e [questioni relative al]la esistenza [di oggetti, persone, &c.]: e queste evidentemente non sono cose suscettibili di dimostrazione. Tutto quel che *è*, può non *essere*... Diverso è il caso delle scienze propriamente dette. Ivi ogni proposizione che non sia vera, è confusa e inintelligibile. Che la radice cubica di 64 sia uguale alla metà di 10, è una proposizione falsa, e non potrà essere concepita mai in maniera distinta. Ma una proposizione come questa: che cioè Giulio Cesare, o l'angelo Gabriele, o un essere qualunque non sono mai esistiti, può essere falsa, ma è pur sempre perfettamente concepibile e non implica contraddizione.

La esistenza di un essere qualunque può essere provata, pertanto, esclusivamente con argomenti [ricavati] dalla sua causa o dal suo effetto; e questi argomenti sono totalmente fondati sopra la esperienza. Se si ragiona *a priori*, qualunque cosa può apparire capace di produrre qualunque cosa. La caduta di un sasso può, per quel tanto che ne sappiamo noi [*sottintendi*: *a priori*], spengere il sole; o il desiderio di un uomo regolare [il moto de]i pianeti nelle loro orbite. La esperienza, e non altro che la esperienza, c'insegna la natura e i limiti della causa e dell'effetto [*intendi*: c'insegna, caso per caso, quale sia la causa e quale l'effetto, ed entro quali limiti sieno contenute la efficienza della causa e la dipendenza dell'effetto], e ci mette in grado d'inferire la esistenza di un oggetto da quella di un altro. Sopra tal fondamento riposa il ragionamento morale, che costituisce la parte

maggiore della conoscenza umana, ed è la fonte di tutto l'operare e il comportarsi degli uomini.

I ragionamenti morali concernono fatti o particolari o generali. Tutte le deliberazioni [che hanno luogo] nella vita [pratica] riguardano i primi; così pure tutte le disquisizioni in [materia di] storia, cronologia, geografia e astronomia.

Le scienze, che trattano di fatti generali, sono la politica, la filosofia naturale, la fisica, la chimica, &c., dove son oggetto della ricerca le qualità, le cause e gli effetti di tutta una specie di oggetti.

La scienza della Divinità, o teologia, in quanto prova la esistenza di una Divinità e la immortalità delle anime, è composta di ragionamenti, che concernono in parte fatti particolari, in parte generali. Fin dov'è sostenuta dalla esperienza, ha il proprio fondamento nella *ragione*. Ma il suo migliore e piú solido fondamento é la *fede* e la rivelazione divina.

La morale e l'estetica [*criticism*] non sono propriamente oggetti dell'intelletto, quanto piuttosto del gusto e del sentimento. La bellezza, sia morale sia naturale, è più propriamente sentita che non percepita. Ovvero, se intorno ad essa si ragiona, e si tenta di fissarne il canone, si considera un fatto nuovo, vale a dire il gusto della umanità in generale, o qualche fatto del genere, che può esser oggetto di ragionamento e di ricerca.

Quando percorriamo le biblioteche, persuasi di questi principii, che cosa ci troviamo da distruggere [*letteralmente*: quale distruzione dobbiamo fare]? Se prendiamo in mano un volume, p. es. di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: *Contiene ragionamenti astratti che abbian per oggetto la quantità o il numero?* No. *Contiene ragionamenti sperimentali che abbian per oggetto i fatti e la esistenza?* No. E allora, datelo alle fiamme: non può contenere nient'altro che sofistica e illusione.

(*ib.*, Sect. XII, P. III).

Critica della idea di causalità.

È stato stabilito come un principio certo, che le idee generali o astratte altro non sono se non idee individuali, considerate da un certo punto di vista, e che, riflettendo sopra un oggetto qualunque, è altrettanto impossibile escludere tutti i gradi particolari di quantità e di qualità dal nostro pensiero, quanto dalla natura reale delle cose. Se dunque possediamo la idea di un potere [*power*: sinonimo (v. appr.) di forza, energia, efficacia] in generale, dobbiamo anche esser in grado di concepirne qualche specie particolare; e siccome il potere non può sussistere da solo, ma è sempre considerato come attributo di qualche essere o esistenza, dobbiamo esser in grado di situare questo potere in qualche essere particolare, e concepire quell'essere come dotato di una forza ed energia reale, per virtù della quale dalla operazione sua necessariamente risulti un dato effetto particolare. Dobbiamo concepire in maniera distinta e particolare la connessione tra la causa e l'effetto, ed esser capaci di sentenziare, dalla semplice vista di uno, ch'esso dev'essere seguito o preceduto dall'altro. È questa la vera maniera di concepire un potere particolare in un corpo particolare; e poichè una idea generale non è possibile senza una idea individuale, ove sia impossibile quest'ultima, è certo che neanche la prima potrà esistere mai. Ora, nulla è piú evidente di questo: che cioè la mente umana non può farsi tale una idea di due oggetti, da concepire tra essi una qualunque connessione, o da comprendere distintamente quel potere o efficacia, in virtú del quale sono uniti. Una connessione di questo genere equivarrebbe a una dimostrazione, e implicherebbe esser assolutamente impossibile che uno de' due oggetti non segua l'altro, o che lo si concepisca non seguire l'altro: e questo sarebbe un genere di connessione, ch'è stato di già escluso in tutt'i casi. Se c'è qualcuno di opinione contraria, e che creda di esser giunto a formarsi la idea di un potere che appartenga a un qualunque oggetto particolare, desidero che riesca a indicarmi qual è

quest'oggetto. Ma fino a che non incontri una tale persona, e di questo ho perduto la speranza, non posso far a meno di conchiudere che — dal momento che non possiamo mai concepire chiaramente come sia possibile che alcun potere particolare risieda in un qualsiasi oggetto particolare — c'inganniamo imaginandoci di poter formare una cosí fatta idea generale.

Cosí, insomma, ci è lecito conchiudere che quando parliamo di un essere qualunque, sia esso di natura superiore o inferiore, come dotato di un potere, o forza, proporzionato a un dato effetto; quando parliamo di una connessione necessaria tra oggetti, e supponiamo che questa connessione dipenda da una efficacia o energia, di cui alcuni di questi oggetti sieno dotati — tutte quest'espressioni, *applicate in tale maniera*, non hanno in realtà per noi nessun distinto significato, e noi ci limitiamo a far uso di parole comuni, senz'alcuna idea chiara e determinata. Ma poichè non è probabile che quest'espressioni non abbiano mai alcun significato, ed è piú probabile che perdano qui il loro significato vero, perché vengono *applicate erroneamente*, sarà meglio dedicare ancora una considerazione a questo argomento, per vedere se ci venga fatto di scoprire la natura e la origine di quelle idee, che annettiamo alle dette espressioni.

Supponete che ci vengano presentati due oggetti, di cui uno sia la causa e l'altro l'effetto; è manifesto che con la semplice considerazione di uno di quegli oggetti o di tutti due, non percepiremo mai il legame dal quale sono uniti, nè potremo sentenziare con certezza che ci sia una connessione tra loro. Non già dunque partendo da un qualsiasi caso singolo perveniamo alla idea di causa e di effetto, di connessione necessaria, di potere, forza, energia, efficacia. Se non avessimo mai veduto altro che particolari connessioni di oggetti, interamente differenti una dall'altra, non saremmo mai in grado di formare di cosí fatte idee.

Ma supponete invece che osserviamo parecchi casi, nei quali gli stessi oggetti sieno sempre uniti insieme; immediatamente concepiamo una connessione tra loro, e cominciamo a trarre una inferenza da uno all'altro. Questa molteplicità di casi somiglianti costituisce dunque la

essenza stessa del potere o della connessione, ed è la fonte da cui ne scaturisce la idea. Quindi, per comprendere la idea di potere, dobbiamo considerare quella molteplicità; e io non chiedo di piú per dare una soluzione di quella difficoltà, che ci ha tenuti cosí a lungo in imbarazzo. Giacché io ragiono cosí. La ripetizione di casi perfettamente simili non può mai, *da sola*, far sorgere una idea originale, differente da ciò ch'è dato trovare in qualsiasi caso particolare, com'è stato osservato e come evidentemente consegue dal fondamentale nostro principio, *che tutte le idee sono copiate da impressioni*. Poiché dunque la idea di potere è una nuova idea originale, che non è da ritrovarsi in alcun [singolo] caso, e che tuttavia sorge dalla ripetizione di parecchi casi, ne segue che la ripetizione *da sola* non ha quell'effetto, ma deve o *scoprire* o *produrre* alcunché di nuovo, ch'è la sorgente di quella idea. Se la ripetizione non scoprisse né producesse alcunché di nuovo, le nostre idee avrebbero un bell'essere moltiplicate per via di ripetizione, ma non diventerebbero ricche di contenuto piú di [*wou'd be not enlarged above*] quel che già sono, in base alla osservazione di un solo singolo caso. Ogni contenuto nuovo [*enlargement*], quindi (qual è la idea di potere o di connessione), che sorge dalla molteplicità di casi simili, è copiato da certi effetti della molteplicità, e, quando sieno compresi questi effetti, sarà con ciò perfettamente compreso. Ovunque troviamo che qualche cosa di nuovo sia scoperta o prodotta dalla ripetizione, ivi dobbiamo collocare il potere, e non cercarlo mai in altro oggetto.

Ma, in primo luogo, è evidente che la ripetizione di oggetti uguali in uguali relazioni di successione e di contiguità non *scopre* niente di nuovo in alcuno di essi; poiché... da quella non possiamo trarre alcuna inferenza, nè farla oggetto de' nostri ragionamenti, dimostrativi o di probabilità. Anzi, anche a supporre che si possa trarre una inferenza, ciò non avrebbe importanza alcuna nel caso presente; poichè non c'è nessuna specie di ragionamento che possa far sorgere una nuova idea, qual è questa di potere; ma [invece] qualunque sia la sfera dei nostri ragionamenti, dobbiamo in antecedenza esser in possesso d'idee chiare, che sieno gli oggetti del

nostro ragionare. La concezione precede sempre la comprensione; e dove quella è oscura, questa è incerta; dove una viene meno, deve venir meno anche l'altra.

In secondo luogo, è certo che questa ripetizione di oggetti simili in situazioni simili non *produce* niente di nuovo nè in questi oggetti né in alcun corpo esterno. Poichè si concederà facilmente che i singoli casi che ci si presentano, di una data congiunzione tra cause ed effetti simili, sono in se stessi completamente indipendenti, e che la trasmissione di movimento, che vedo risultare ora dall'urto di due palle di bigliardo, è totalmente distinta da quella che vidi risultare da un così fatto impulso, un anno fa. Quest'impulsi non hanno influenza uno sopra l'altro. Sono del tutto divisi, temporalmente e spazialmente; e uno potrebb'essere esistito e aver comunicato movimento, anche se l'altro non fosse mai venuto in essere.

Non c'è dunque niente di nuovo, che sia scoperto o prodotto in oggetti quali si vogliano dalla loro congiunzione costante, e dalla somiglianza ininterrotta delle loro relazioni di successione e di contiguità. Ma non da altro che da questa somiglianza son derivate le idee di necessità, di potere, e di efficienza. Tali idee non rappresentano pertanto qualche cosa che appartenga o possa appartenere a quegli oggetti che sono costantemente congiunti. È questo un argomento che, da qualunque punto di vista possa essere esaminato, sarà trovato assolutamente inconfutabile. Casi che si rassomigliano sono bensì la prima sorgente della nostra idea di potere o di necessità; ma in pari tempo, non esercitano con la loro somiglianza alcuna influenza uno sull'altro, nè sopra alcun oggetto esterno. Per cercare la origine di questa idea, ci dobbiamo dunque volgere da qualche altra parte.

Sebbene i vari casi simiglianti che danno origine alla idea di potere non abbiano influenza uno sopra l'altro, nè possano mai produrre *nell'oggetto* alcuna qualità nuova che possa essere il modello di quella idea, pur tuttavia la *osservazione* di questa somiglianza produce *nella mente* una impressione nuova, che è il reale modello della idea. Infatti, dopo aver osservato la somiglianza in un numero sufficiente di casi, sentiamo immediatamente determinarsi

la mente a passare da un oggetto a quello che abitualmente lo accompagna, e a concepirlo in più vivida luce in ragione di quella relazione. Questa determinazione [della mente] è il solo effetto della rassomiglianza; e però dev'essere tutt'uno con il potere o efficacia, la cui idea è ricavata dalla rassomiglianza. I diversi casi di connessioni simili ci conducono alla nozione di potere e di necessità. Siffatti casi sono in se stessi totalmente distinti uno dall'altro, e non hanno unione, se non nella mente, che li osserva e ne collega le idee. La necessità, poi, è l'effetto di questa osservazione, e non è altro che una impressione interna della mente, o una determinazione a portare i nostri pensieri da un oggetto a un altro. Se non la consideriamo da questo punto di vista, non potremo mai arrivare ad averne la più lontana idea, o esser in grado di attribuirla a oggetti esterni o interni, allo spirito o al corpo, alle cause o agli effetti.

La connessione necessaria tra cause ed effetti è il fondamento della nostra inferenza da uno [di questi termini] all'altro. Il fondamento della nostra inferenza è il passaggio [della mente, da un oggetto all'altro], che prende origine dalla [loro] unione abituale. Quella [connessione] e questo [fondamento] sono dunque la medesima cosa.

La idea di necessità sorge da una impressione. Non vi è nessuna impressione, trasmessa mediante i nostri sensi, che possa dar origine a questa idea. Essa dev'essere perciò ricavata da qualche impressione interna, o impressione di riflessione. Non vi è alcuna impressione interna, che abbia relazione di sorta con la presente faccenda, eccettuata quella propensione — ch'è un prodotto dell'abitudine — a passare da un oggetto alla idea di quello che di solito lo accompagna. È questa dunque la essenza della necessità. Insomma, la necessità è una qualche cosa che esiste nella mente, non negli oggetti; anzi ci è impossibile formarci mai una idea, per quanto lontana, di essa, considerata come una qualità dei corpi. O della necessità non abbiamo alcuna idea, o la necessità non è nient'altro che quel determinarsi del pensiero a passare dalle cause agli effetti e dagli effetti alle cause, secondo la esperienza che ha fatta della loro unione.

Cosí, a quel modo che la necessitá che fa due via

due uguale a quattro, o i tre angoli di un triangolo uguali a due retti, risiede esclusivamente nell'atto dell'intelletto, per mezzo del quale si considerano e comparano queste idee — allo stesso modo la necessità o il potere che unisce le cause e gli effetti, risiede nella determinazione della mente a passar da uno [di questi termini] all'altro. La efficienza o energia delle cause non è riposta né nelle cause stesse, né nella divinità, né nel concorso di questi due principii; ma appartiene interamente all'anima, che considera la unione di due o piú oggetti in tutt'i casi passati. Ecco dov'è riposto il potere reale delle cause, insieme con la loro connessione e necessità.[1]

(A Treatise of human Nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects |1739-40] — Book I, P. III, Sect. XIV).

Sentimento e ragione nel giudizio morale

Nella ipotesi che uno tra i principali fondamenti della lode morale risieda nella utilità di una data qualità o azione, è evidente che la *ragione* dev'entrare in misura cospicua nella decisione di tutte le questioni di questa specie [cioè attinenti alla lode o alla censura]; poiché nulla, all'infuori da questa facoltà, può farci conoscere a quale risultato tendano le qualità e le azioni, e metter in evidenza le loro benefiche conseguenze per la società e per chi le possiede [*intendi:* le qualità; *e sottintendi:* o le compie (le azioni)]. In molti casi è questa una questione soggetta a grossa controversia; possono sorger dubbi; può presentarsi opposizione d'interessi; e si deve dar la preferenza a una delle parti, sul fondamento di esami molto delicati, e di una lieve eccedenza di utilità.

---

[1] « Una causa è un oggetto precedente e contiguo a un altro, e unito con esso per modo, che la idea di uno determini la mente a formare la idea dell'altro, e la impressione di uno a formare una idea più vivace dell'altro » (*ib.*, poco oltre).

Questo si osserva in modo particolare nelle questioni che riguardano la giustizia, come in verità è naturale supporre, se si pensa quale specie di utilità si accompagni a questa virtú. Se, come la benevolenza, cosí anche la giustizia fosse, in tutt'i casi singoli, utile alla società, la cosa si presenterebbe sotto un aspetto piú semplice e raramente soggetto a grossa controversia. Ma poiché si danno spesso casi particolari di giustizia, i quali nella primaria e immediata loro tendenza riescono perniciosi,[1] e poiché il vantaggio per la società risulta solamente dalla osservanza della regola generale, e dal concorrere e associarsi di varie persone nel seguire una stessa condotta conforme a equità, la questione diventa qui più intricata e confusa. Le diverse circostanze della società; le diverse conseguenze di un dato costume; i diversi interessi che possono presentarsi; tutti questi elementi in molti casi son dubbi, e soggetti a seria discussione e indagine. La legislazione municipale ha per oggetto di risolvere tutte le questioni che riguardano la giustizia; i dibattiti degli avvocati civilisti, le riflessioni dei politici, i precedenti storici e gli archivi pubblici, sono tutti indirizzati allo stesso intento. E in mezzo a un tale intrico

---

[1] Cfr. piú oltre, App. III: «... le virtú sociali della giustizia e della lealtà ... sono altamente utili o in verità assolutamente necessarie al benessere del genere umano [lo H. ha dimostrato (sect. III) che queste e altre simili virtú, a differenza dalle altre, hanno nella utilità il loro solo fondamento]: ma il benefizio che ne risulta, non è la conseguenza di ciascun singolo atto individuale; bensì emerge dalla totalità del piano, o del sistema, al quale la totalità o la maggioranza della società coopera. La pace e l'ordine generali si accompagnano alla giustizia, o alla generale astensione da[ll'invadere] gli altrui possessi; ma un particolare riguardo al diritto particolare di un singolo cittadino, può sovente, considerato in se medesimo, essere fonte di conseguenze perniciose. Qui, il risultato degli atti individuali è, in molti casi, direttamente opposto al risultato del sistema complessivo delle azioni; e quello può esser estremamente dannoso, mentre questo è vantaggioso in sommo grado. La ricchezza, ereditata da uno dei genitori, può, nelle mani di un malvagio, essere strumento delle sue malefatte. Il diritto di successione può, in un singolo caso, essere dannoso. La sua azione benefica emerge soltanto dalla osservanza della regola generale; e basta che valga a compensare tutt'i mali e gl'inconvenienti, che scaturiscono da caratteri e da condizioni particolari».

di dubbi insorgenti da utilità oscure od opposte, si richiede sovente un molto preciso esercizio della *ragione* o del *giudizio*, che offra la soluzione vera.

Ma, quantunque la ragione, quando sia pienamente assistita e sviluppata, basti a istruirci sopra la tendenza delle qualità e delle azioni a recar danno o utilità, non basta da sola a produrre alcun biasimo o approvazione morale. La utilità è soltanto una tendenza a un certo fine; e qualora il fine ci fosse assolutamente indifferente, ci sentiremmo ugualmente indifferenti riguardo ai mezzi. Perchè si dia la preferenza alle tendenze utili in confronto con le dannose, si richiede che si manifesti qui un *sentimento*. Il quale non può esser altro che una sensibilità alla felicità degli uomini, e un corrucciarsi della loro miseria, perchè questi due sono i fini differenti che la virtú e il vizio tendono a promuovere. Ecco dunque la *ragione* istruirci sopra le varie tendenze delle azioni, e la *umanità* operar una distinzione a favore di quelle che son utili e benefiche.

Questa divisione tra la facoltà dell'intelligenza e quella del sentimento, in tutte le decisioni morali, sembra risultare chiara dalla precedente ipotesi...

Appare evidente che i fini ultimi delle azioni umane non possono mai, in nessun caso, essere spiegati con la *ragione*, ma si rendono graditi esclusivamente ai sentimenti e agli affetti della umanità, senza per nulla dipendere dalle facoltà intellettuali. Domanda a un uomo *perché faccia del moto*; risponderà, *perché desidera conservarsi in salute*. Se allora gli domandi *perché desideri la salute*, risponderà pronto, *perché la malattia è dolorosa*. Se spingi le tue investigazioni piú oltre e desideri una ragione del *perché colui odii il dolore*, è impossibile che ne dia mai alcuna. È questo un fine ultimo, e non viene riferito mai ad alcun altro obbietto.

Forse alla tua seconda domanda, *perché egli desideri la salute*, può anche rispondere che *essa è necessaria per l'esercizio della sua professione*. Se gli domandi *perché sia preoccupato su questo punto*, risponderá, *perché desidera far quattrini*. Se domandi: *Perché? — Sono lo strumento del piacere*, risponde lui. E oltre questo termine è

assurdo domandare una ragione. Non è possibile che ci sia un progresso *in infinitum;* e quella unica cosa può sempre esser una ragione per la quale un'altra cosa è desiderata. Qualche cosa c'è, che dev'essere desiderabile per se medesima, e per via del suo immediato accordo o conformità con il sentimento e affetto umano.

Ora, poiché la virtú è un fine, e è desiderabile per se medesima, senza guiderdone o mercede, soltanto per la sodisfazione immediata che apporta, è necessario che ci sia una qualche disposizione affettiva ch'essa valga a scuotere, qualche gusto o sentimento intimo, o comunque si voglia chiamarlo, che distingua il bene e il male morale, e che si appigli a uno e rigetti l'altro.

Sono cosí fissati facilmente i confini e i cómpiti distinti della *ragione* e del *gusto*. La prima apporta la conoscenza del vero e del falso: dal secondo ci viene il senso del bello e del brutto, del vizio e della virtú. Una svela gli oggetti come stanno realmente in natura, senza nulla aggiungere o detrarre: l'altro ha una facoltà produttiva, e ornando o macchiando tutti gli oggetti naturali con i colori che prende a prestito dal sentimento intimo, suscita, in certo modo, una creazione nuova. La ragione essendo fredda e indifferente, non è un motivo all'azione, e non fa se non dirigere l'impulso che abbiamo ricevuto dall'appetito o dalla inclinazione, mostrandoci i mezzi di conseguire la felicità o evitare la infelicità: il gusto, come quello che dà piacere o dolore, e costituisce per tale via felicità o infelicità, diventa un motivo all'azione, ed è la prima molla o impulso al desiderio e al volere. La ragione, movendo da circostanze e relazioni conosciute o supposte, ci mena alla scoperta di altre, recondite e ignote: il gusto, dopo che tutte le circostanze e le relazioni ci stanno spiegate dinanzi, ci fa provare un sentimento nuovo di biasimo o di approvazione, emergente dal complesso. Il criterio della ragione, essendo fondato sopra la natura delle cose, è eterno e inflessibile, persino dalla volontà dell'Ente supremo: il criterio dell'altro, scaturendo dalla interna struttura e costituzione degli animali, è derivato in ultima analisi da quel Supremo Volere, che conferí a ciascun essere la pecu-

liare sua natura, e ordinò le varie classi e ordini di esistenza.

(An Enquiry concerning the Principles of Morals [1751], App. I).

CAPITOLO VI.

TOMMASO REID.

[N. a Strachan, m. a Glasgow (1710-96). Fondatore di quella scuola scozzese, ch'è anche detta scuola del senso comune, reagisce contro lo scetticismo di Hume e trova il fondamento della certezza appunto nei principii del senso comune, cioè in giudizi appartenenti originariamente all'anima, che ne acquista coscienza per intuizione: la filosofia è la sistemazione del contenuto di questi giudizi.

Opere principali: *Inquiry into the human Mind on the Principles of common Sense* (1764) e i saggi appresso cit. (1785), ai quali altri ne fan seguito *On the active powers of man* (1788).

Ed. delle opere: a cura di W. HAMILTON (6ª ed. 1863), in due voll.

Studi critici: A. C. FRASER, *Th. Reid* (1898)].

La percezione.

1° È impossibile percepir un oggetto, senz'avere qualche nozione o concezione di ciò che percepiamo. Possiamo, in verità, concepire un oggetto che non percepiamo; ma quando percepiamo l'oggetto, dobbiamo in pari tempo averne qualche concezione; e dell'oggetto, mentre lo percepiamo, abbiamo comunemente una nozione piú chiara e stabile di quel che abbiamo dalla memoria o dalla imaginazione, quando non è percepito. Tuttavia, anche nella percezione, la nozione che i nostri sensi danno dell'oggetto può essere piú o meno chiara, piú o meno distinta, in tutt'i gradi possibili...

2° Nella percezione non soltanto abbiamo una nozione piú o meno distinta dell'oggetto percepito, ma anche una irresistibile convinzione e credenza nella sua esistenza.

La cosa sta sempre cosí, quando siamo certi di percepirlo. Ci può esser una percezione cosí sbiadita e indistinta, da lasciarci in dubbio se percepiamo o no l'oggetto. Cosí, quando una stella comincia a scintillare, mentre la luce solare cede, si può, per un breve intervallo, credere di vederla senza esserne certi, fin che la percezione acquista una certa forza e stabilità... Ma quando la percezione in qualche misura è chiara e stabile, non resta dubbio sopra la sua realtà; e quand'è accertata la realtà della percezione, non si può piú dubitare della esistenza dell'oggetto percepito.

In forza delle leggi di tutte le nazioni, nei piú solenni processi giudiziari, dove sono in ballo i patrimoni e le vite degli uomini, la sentenza è pronunziata in conformità della deposizione di testimoni, oculari o auricolari, fededegni. Un giudice retto ascolterà imparzialmente ogni obiezione che si sollevi in ordine alla integrità di un testimonio, e ammetterà sia possibile che questi sia corrotto; ma nessun giudice supporrà mai che i testimoni possano esser ingannati dal riporre fiducia ne' propri occhi e orecchi: — e se un avvocato scettico adducesse come argomento contro la deposizione dei testimoni, che questi non davano altra prova di quanto dichiaravano, all'infuori dalla testimonianza de' propri occhi e orecchi, e che non dobbiamo riporre tanta fiducia nei nostri sensi, da privare, in base alla loro testimonianza, un uomo della vita o del patrimonio, — certamente nessun giudice retto ammetterebbe un argomento di questo genere. Nessun avvocato, per quanto scettico, osò mai, io credo, presentare un tale argomento; e se fosse presentato, sarebbe sdegnosamente respinto.

Può addursi piú valido argomento per dimostrare, che è universale giudizio della umanità che la prova dei sensi è un genere di prova, del quale possiamo fidarci sicuramente negl'interessi piú gravi della umana specie: che contro questa sorta di prova non dobbiamo ammettere alcun ragionamento; e che ragionare a favore o contro di essa, è dunque un insulto al senso comune?

... Due sole eccezioni conosco, che possan essere presentate contro l'affermazione che tale sia la universale credenza della umanità.

La prima eccezione è quella di alcuni pazzi, i quali sono stati persuasi di cose che sembrano contraddire la chiara attestazione dei loro sensi. Dicono ci sieno state persone pazze e ipocondriache che seriamente si credevan fatte di vetro; e per conseguenza, vivevano in continuo terrore che la loro fragile struttura andasse in mille frantumi.

Tutto quello che ho da dire a questo proposito, è che ... regole generali, relative a coloro che hanno gl'intelletti sani, non sono sovvertite da esempi di uomini, che abbiano l'intelletto leso da qualche disordine costituzionale o accidentale.

L'altra eccezione che si può sollevare contro il principio che abbiamo enunciato, è quella di taluni filosofi, i quali hanno sostenuto che la testimonianza dei sensi è fallace, e che però non si deve mai fidarsene ... Una cosa è professare una dottrina di questo genere, un'altra cosa è crederci sul serio, ed essere governati da essa nella condotta della vita ... La filosofia non riuscí mai ad accaparrarsi quella naturale credenza che gli uomini hanno nei propri sensi; e ... tutt'i loro [dei filosofi] sottili ragionamenti contro tale credenza non hanno avuto mai virtú persuasiva sopra loro stessi.

3° Osservai che questa convinzione è non solamente irresistibile, ma è immediata; vale a dire non già per via di un corso di ragionamento e di argomentazione si perviene alla convinzione della esistenza di quanto si percepisce; a favore della esistenza dell'oggetto non chiediamo alcun argomento, se non dí percepirlo; la percezione esige la nostra credenza sul fondamento della sua propria autorità, e disdegna di fondare la propria autorità sopra qualsivoglia ragionamento.

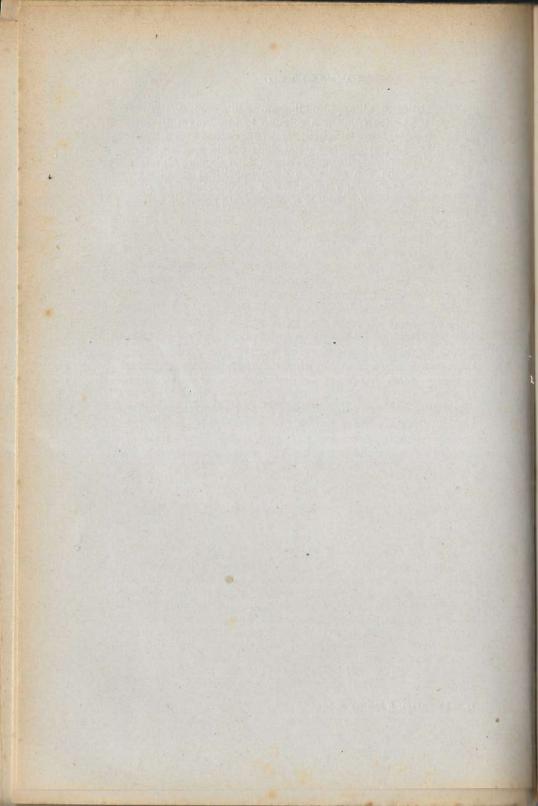
... Senza dubbio, altro è avere una convinzione immediata di un assioma evidente per se stesso: altro è avere una convinzione immediata della esistenza di quel che vediamo: ma la convinzione è in ambo i casi ugualmente immediata e irresistibile. Nessuno pensa di cercare una ragione di credere quel che vede; e prima di esser capaci di ragionare, non riponiamo ne' nostri sensi minor fiducia che dopo. Il piú rozzo selvaggio è convinto di quel che vede, ode e tocca, cosí pienamente come il

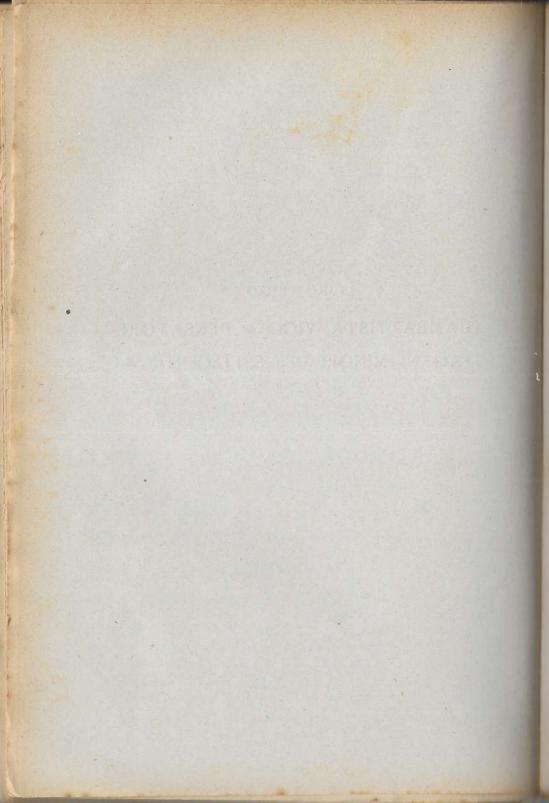
logico piú esperto... Quanto è stato detto della credenza irresistibile e immediata nella esistenza di oggetti distintamente percepiti, intendo affermarlo solamente riguardo a persone cosí progredite d'intelletto, che distinguano oggetti di pura imaginazione da cose che hanno una reale esistenza. Ciascuno sa di poter avere una nozione di Don Chisciotte o di Gargantua, senza punto credere che tali persone sieno mai esistite; e sa che [invece] di Giulio Cesare e di Oliviero Cromwell, ha non solamente una idea, ma anche la credenza che sono realmente esistiti. Ma è lecito dubitare che i bambini, dal momento che incominciano a far uso dei loro sensi, distinguano tra cose solamente concepite o imaginate, e cose realmente esistenti. Fin che non siamo in grado di far questa distinzione, non si può dire propriamente che crediamo o non crediamo alla esistenza di checchessia. La credenza nella esistenza di una cosa sembra supporre una idea di esistenza; idea cosí astratta da non poter forse entrare nella mente di un infante. Parlo della facoltà di percezione in coloro che son adulti e sani di mente, i quali credono esserci alcune cose che realmente esistono, ed esserci molte cose, concepite da essi stessi e da altri, le quali non hanno esistenza. Che tali persone invariabilmente ascrivano esistenza a ogni cosa che distintamente percepiscono, senza cercare ragioni o argomenti di fare cosí, è perfettamente evidente da tutto quanto il tenore della vita umana.

(Essays on the intellectual powers of man, Ess. II, Ch. V).

[**La Scuola scozzese** fondata dal Reid fu continuata da DUGALD STEWART (1753-1828: *Elements of the Philosophy of the Human Mind,* 1792-1827), che illustrò le leggi fondamentali della credenza umana, come condizioni della stessa possibilità di ragionare. Perfezionò la dottrina associazionistica (*v. s. pag.* 205), mettendo in luce la importanza dell'attenzione, e in generale la parte che nell'associazione spetta alla volontà. Ebbe notevole influsso sopra gli eclettici francesi (Cousin, Jouffroy).

TOMMASO BROWN (1778-1820; *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, 1820, postume) recò un notevole contri-

buto alla critica e all'approfondimento dell'associazionismo, mostrando tra l'altro come non soltanto le idee, ma tutti gli stati di coscienza sieno suscitati per «suggestione» uno dall'altro. Si avvicina ai rappresentanti della scuola scozzese per la fedeltà ai principii dello spiritualismo e per l'amore all'analisi psicologica, ma non sodisfatto degli appelli al senso comune, che gli sembravano implicare il riconoscimento delle ragioni dello scetticismo, assunse atteggiamento polemico verso le idee del Reid].

LIBRO TERZO

GIAMBATTISTA VICO ❧ PENSATORI ITALIANI MINORI DEL SETTECENTO ❧

[**La filosofia italiana dal Campanella al Vico**. — Gli anni che corsero tra la morte del Campanella (1639) e del Galilei (1642), e l'apparizione del Vico, corrispondenti press'a poco alla seconda metà del sec. XVII, comprendono un periodo, che per il pensiero filosofico italiano, se pur non fu di morte, fu tuttavia di letargo, voglio dire di estremo torpore e di scarsissima originalità: e i nomi degli scrittori che posson essere qui registrati, appartengono piuttosto alla cronaca che non alla storia della filosofia. La tradizione galileiana fu tenuta viva dal gruppo di scienziati, che formarono in Firenze l'Accademia del Cimento: questa fiorí tra il 1657 e il 1667, e si gloriò del nome di Francesco Redi: ne fu segretario il romano LORENZO MAGALOTTI (1637-1712), che scrisse, tra l'altro, lettere di argomento teologico e d'intonazione apologetica, per la confutazione dell'ateismo.

Ebbe pure vita breve, in Napoli, l'Accademia degli Investiganti — telesiani e antiaristotelici — fondata nel 1663, con l'intento di promuovere le scienze sperimentali, soprattutto per impulso di due cartesiani, il medico LEONARDO DA CAPUA di Bagnoli Irpino (1617-95), e TOMMASO CORNELIO da Rovito (1614-1684; *Progymnasmata physica,* 1663), medico e matematico: vi ebbe parte anche PIRRO SCHETTINI da Castel d'Aprigliano (1630-78), che aveva rinnovato l'Accademia Cosentina, fedele all'antico programma antiaristotelico.

Venne in voga dovunque, con la fisica atomistica, la filosofia epicurea di Lucrezio, e del Gassendi che (v. s. pag. 33) l'aveva rimessa in onore: il matematico ALESSANDRO MARCHETTI da Pontormo (1632-1714), che pur si professava avverso a tale dottrina, compí nel 1670 la celebrata trad. del *De rerum natura,* pubbl. a Londra soltanto nel 1717.

La filosofia cartesiana fece piú largamente sentire il suo influsso in Italia verso la fine del secolo, quando giá la rendeva sospetta il dubbio ch'essa implicasse le premesse dello spinozismo: ma in verità i cartesiani d'Italia predilessero que-

gli aspetti della dottrina, che la ricollegano alla corrente platonico-agostiniana, e si tennero piú vicini al Malebranche: tale atteggiamento caratterizza numerosi scrittori. MICHELANGELO FARDELLA di Trapani (1650-1718) ebbe relazioni personali con il Malebranche, e fece proprie, in antitesi con il fiorente materialismo, le essenziali vedute epistemologiche cartesiane, ch'egli riferí a S. Agostino, ponendo quelle e se medesimo sotto l'egida di questo nome (*Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris de animae quantitate, X. de Trinitate, et de animae immortalitate*, 1698). Egli trovò un seguace nel poeta tragico e didascalico ANTONIO CONTI padovano (1677-1749), spirito curioso di tutte le filosofie, che conobbe il Malebranche ed ebbe familiarità con il Newton: del C. è notevole lo sforzo compiuto per stabilire una teoria filosofica della poesia e delle arti: nel poema *Lo Scudo di Pallade* egli voleva svolgere in forma allegorica l'ottimismo leibniziano, e negli sciolti dell'altro poema *Il Globo di Venere* espresse le sue convinzioni filosofiche e scientifiche. GREGORIO CALOPRESE (Calopreso o Caropreso) da Scalea (1650-1715), parco scrittore e operoso educatore, applicò un piano di educazione ispirato al razionalismo cartesiano, e occupa, al pari del suo discepolo il giureconsulto GIAN VINCENZO GRAVINA da Roggiano (1664-1718; *Della ragion poetica*, 1708; ed. NATALI, Lanciano 1921), un posto nella storia, o nella preistoria, della estetica moderna. Il genovese PAOLO MATTIA DORIA (1662-1746), vissuto a Napoli e amico del Vico, matematico, scrittore di pedagogia e di politica, manifesta nelle sue opere l'influsso cartesiano, anche quando, per timore dello spinozismo, assume atteggiamento contrario, ritornando a Platone e dando occasione a una polemica, nella quale le ragioni del cartesianismo furono sostenute da un scolaro del Caloprese, FRANCESCO MARIA SPINELLI, principe di Scalea, e da altri (tra le opere principali del D.: i trattati *Della vita civile* e *Della educaz. del Principe,* 1710: ristamp. a Torino, 1852; *Discorsi crit. filos. intorno alla fil. degli antichi e dei mod., ed in partic. intorno alla fil. di R. des Cartes, con un progetto di metafisica,* 1724; *La fil. di P. M. D., con la quale si chiarisce quella di Platone*, 1728; *Difesa della metafisica degli antichi fil. contro il sig. G. Locke, ed alcuni altri mod. autori*, 1732). TOMMASO RUSSO (o Rossi) da Montefosco (?-1743) è platonico come il Doria, ma convinto di poter ricollegare alla tradizione platonica la filosofia cartesiana, alla quale s'ispirò nella confutazione di Spinoza (*Dell'animo umano,* 1736; *La mente sovrana del mondo*, 1743). Allo Spinoza si raccostò invece nella sua interpetrazione di Cartesio TOMMASO CAMPAILLA di Modica (1668-1740), che la espose nel poema *L'Adamo ovvero il mondo creato* (1709-28).

Il Padre cappuccino GIOVENALE (G. B. Ruffini) dell'Anaunia, o Val di Non, n. a Brez (1635-1713), appoggiandosi all'autorità di S. Agostino e di S. Tommaso, ch'egli cerca di conciliare tra loro, svolse, forse indipendentemente dal Malebranche, una dottrina gnoseologica, della quale il Rosmini rilevò la sostanziale identità con quella del filosofo francese (*Solis intelligentiae . . . lumen indeficiens ac inexstinguibile, illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium . . .*, 1686).

Al movimento cartesiano si riconnette pure, sebbene con libertà di atteggiamenti e senza rigore sistematico, l'opera filosofica del sommo storico LODOVICO ANTONIO MURATORI (1672-1750), che propugnò la filosofia sperimentale, combatté lo scetticismo dell'Huet (v. s. pag. 32: *Delle forze dell'intendimento umano, ossia il Pirronismo confutato*, 1745), si oppose per motivi religiosi alle idee del Locke, s'interessò a problemi di estetica (*Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti*, 1708; *Della perfetta poesia italiana* ecc., 1706), etica (*La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, 1735), psicologia (*Della forza della fantasia umana*, 1745).

Può infine annoverarsi tra i cartesiani il bolognese FRANCESCO MARIA ZANOTTI (1692-1777), che difese tesi cartesiane nei *Dialoghi sopra la forza dei corpi, che chiamano viva* (1752) e propugnò la dottrina newtoniana nel trattato *De viribus centralibus* (1762): nella *Filosofia morale* (1754) si attenne ad Aristotele, ma ebbe anche a prender le parti dello stoicismo. Fu suo scolaro il conte FRANCESCO ALGAROTTI di Venezia (1712-64), autore del *Newtonianismo per le dame, ovvero Dialoghi sopra la luce e i colori* [*e l'attrazione*], 1737 (*Dialoghi sopra l'ottica newtoniana*, 1752).

Della filosofia naturale newtoniana, pur con le riserve impostegli dal suo abito di Gesuita, fu seguace in Italia anche il fisico, matematico e geodeta RUGGERO GIUSEPPE BOSCOVICH, da Ragusa in Dalmazia (1711-87; *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium*, 1758: ristampata a Chicago, 1923).

Il pensiero politico è rappresentato in questa età soprattutto da PIETRO GIANNONE da Ischitella (1676-1748), che nella *Storia civile del Regno di Napoli* (1723) affermò il principio della sovranità dello Stato contro le pretese e le usurpazioni del clero, e, con tendenza più radicale, nel postumo *Triregno* (ed. PIERANTONI, Roma 1895) prese a combattere la dottrina ortodossa della immortalità dell'anima, per colpire la credenza che sta a fondamento del dominio esercitato dai sacerdoti sopra le coscienze].

CAPITOLO I.

GIAMBATTISTA VICO.

[N. e m. a Napoli (1668-1744). Concepì i *Princìpi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni* (1725; 2ª ed., 1730; 3ª ed., 1744) principalmente come il disegno — che la Filosofia scopre nella Filologia — di una storia ideal eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le Nazioni ne' loro svolgimenti, progressi, stati, decadenze e fini, attraverso gradi che sono i gradi stessi del processo eterno dello spirito dalle sue forme spontanee alle forme riflesse.

Altre opere principali: le *Orazioni inaugurali* (1699-1708) in latino, tra le quali prevale per importanza la settima, *De nostri temporis studiorum Ratione* (1708); *De antiquissima Italorum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda*, Libri tres. Liber primus: metaphysicus [il solo che fu scritto e pubblicato (1710), suscitando (1711-12) polemiche con il *Giornale de' Letterati d'Italia*]. Liber secundus: physicus. Liber tertius: moralis; *De univérsi juris uno principio et fine uno Liber unus* (1720) — *Liber alter qui est de Constantia jurisprudentis* (1721), in due parti «De constantia philosophiae» e «De constantia philologiae», seguiti da *Notae* (1722); *Vita di G. V. scritta da se medesimo* (1728) con un'*Aggiunta* postuma (1731 ?).

B. CROCE ha pubbl. una informatissima *Bibliografia Vichiana* (Bari 1911: il quarto supplemento, Napoli 1927), alla quale rinvio il lettore, limitandomi qui a indicazioni molto sommarie.

Ed. delle opere: a cura di GIUSEPPE FERRARI (6 voll.: Milano 1835-7; 2ª ed., 1852-4). È in corso di pubbl. un'altra ed., nella collez. «Scrittori d'Italia» (ed. Laterza) [sono usciti finora il vol. I «Le Orazioni inaugurali, il De Italorum Sapientia e le polemiche», a cura di G. GENTILE e F. NICOLINI (1914); i voll. IV/I e IV/II «La Scienza Nuova giusta l'ed. del 1744» a cura di F. NICOLINI (1928: riproduce il solo testo della ed. curata dallo stesso N. per la collezione «Classici della Filosofia moderna», 3 voll., Bari 1911-16, con ampio commento storico); il vol. V «L'Autobiografia, il Carteggio e le Poesie varie» a cura di B. CROCE (1911)]. La *Scienza Nuova*, ed. 1725, è stata ripubbl. a cura di PIO VIAZZI (Milano 1903).

Tra le antologie vichiane, basti ricordare *Le più belle pagine di G. B. V.,* scelte da L. SALVATORELLI (Milano 1926).

Trad. ital. delle opere latine: CARLO SARCHI, del *De uno universi juris* etc., Libro 1 (Milano, 1866; trad. anche, e comm., da COSTANZO GIANI, Milano 1858) e del *De Antiquissima* (Milano, 1870; già trad. [da VINCENZO MONTI?], Milano 1816); MARELLA, della oraz. *De nostri temporis* &c. (Roma 1925).

Studi critici: MICHELET, *Discours sur le système et la vie* del Vico (1827); FERRARI, *La Mente di Vico* (1837); CATTANEO, *Su la* Scienza Nuova *di V.* (1839); CANTONI, *G. B. V.* (1867); WERNER, *G. B. V. als Philosoph und gelehrter Forscher* (1881); FLINT, *Vico* (1884; trad. it. di F. Finocchietti, 1888); LABANCA, *G. B. V. e i suoi critici cattolici* (1898); KLEMM, *G. B. V. als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog* (1906); GAROFALO, *Acrisia vichiana nella Scienza Nuova* (1909); CROCE, *La filosofia di G. B. V.* (1911; 2ª ed. 1923); COTUGNO, *La sorte di G. B. V. e le polemiche scientifiche e letterarie dalla fine del XVII alla metá del XVIII secolo* (1914); GENTILE, *Studi vichiani* (1915; 2ª ed., 1927); DONATI, *Prolegomeni della fil. giur. del V. attraverso le Or. inaug. dal 1699 al 1708* (1915) — *Autografi e documenti vichiani inediti o dispersi* (1921) — *Domat e V., ossia del sistema del diritto universale* (1923); LONGO, *G. B. V.* (1921); BRUGI, SOLARI, DONATI, LEVI, DE FRANCISCI, ecc., *Per il 2° centenario della «Scienza Nuova» di G. B. V.* (1925); GEMELLI, CHIOCCHETTI, ROTTA ecc., *Vol. commem. del 2° centenario della pubbl. della Scienza Nuova* (1926); SORRENTINO, *La retorica e la poetica di V., ossia la prima concez. estetica del linguaggio* (1927).

Ho riprod., o seguito nella trad., il testo delle ed. Laterza e, in difetto di questo, della ed. Ferrari].

Il criterio del vero.

In latino, «verum» e «factum» si scambiano tra loro, o, per usare il comune linguaggio scolastico, si convertono [un nell'altro]: e nella stessa lingua «intelligere» è lo stesso che «perfettamente discernere [*legere*]» o «apertamente conoscere». Si diceva poi «cogitare» quel che nel nostro volgare si dice «pensare» e «andar raccogliendo». «Ratio» poi significava in latino così il calcolo aritmetico come quella facoltà, propria dell'uomo, ond'egli differisce dai bruti e li sopravvanza: e l'uomo comunemente era definito come un animale, ch'è «parte-

cipe della ragione », ma che non ne è in possesso in modo assoluto. D'altra parte, come delle idee le parole, così le idee sono simboli e segni delle cose: onde a quel modo che leggere è [l'atto] di colui che insieme raccoglie gli elementi della scrittura, dei quali si compongono le parole — così *intelligere* è raccogliere insieme tutti gli elementi della cosa, sí che da questi si ritragga la espressione di una idea perfettissima.

Da ciò è lecito argomentare che gli antichi sapienti italici si accordassero sopra questi principii, concernenti la Verità: il vero esser lo stesso fatto [*intendi*: la condizione per conoscere una cosa esser il farla, né alcuno conoscere come vero quel ch'egli stesso non abbia fatto], epperò in Dio essere il Vero primo, perchè Dio è primo Fattore; il Vero infinito, perchè [Dio] è Fattore di tutte le cose; il Vero compiutissimo, perchè fa a lui presenti gli elementi, così esteriori come interiori, delle cose, in quanto che [tutti li] contiene [in sé]. Sapere, poi, sarebbe metter insieme gli elementi delle cose, sicchè della mente umana è proprio il pensiero [*cogitatio*], ma della divina la intelligenza: poiché Dio unifica [*legit*] gli elementi tutti dalle cose, gli esterni come gl'interni, [tutti] essendo in lui contenuti e disposti: invece la mente umana, limitata com'é, e [posta] fuori da tutte le altre cose che non sieno essa medesima, si adopra a metter insieme almeno gli elementi piú esterni delle cose, ma non li riduce mai tutti a unità; sicché può ben pensare alle cose, ma non già averne la intelligenza; onde è partecipe della ragione, ma non l'ha in suo pieno possesso.

Illustrerò questi punti con una similitudine: il vero divino è una imagine solida, come un plastico, delle cose; il vero umano è uno schizzo, o una imagine in superficie, come un dipinto; e come il vero divino è quello che Dio, nell'atto stesso di conoscere, ordina e genera, alla stessa maniera il vero umano è quello che l'uomo, mentre apprende, compone del pari e fa: di maniera che scienza sarebbe conoscenza della genesi (*generis*), o del modo onde la cosa si genera: conoscenza tale che per essa la mente, intanto che conosce [questo] modo, produca, poiché unifica gli elementi, la cosa: cosa solida [se prodotta da] Dio, perché egli abbraccia tutti [gli ele-

menti], piana se [prodotta da] l'uomo, perché questi abbraccia [soltanto] i piú esterni...

... Dio sa tutte le cose, perché in sè contiene gli elementi, dai quali compone tutte le cose; ma l'uomo si adopra a conoscerle, scomponendole [*dividendo*]. Pertanto la scienza umana ci appare come un'anatomia delle opere della natura.

Infatti, per addurre un luminoso esempio, [la scienza umana] ha dissecato l'uomo in corpo e anima, e l'anima in intelletto e volontà; e dal corpo ha staccato o, come si suol dire, astratto la forma, il movimento, e da questi, come da tutte le altre cose, ha tratto fuori l'ente e la unitá. E la metafisica studia l'ente; l'aritmetica la unità e la sua moltiplicazione, la geometria la figura e le sue proporzioni, la meccanica il movimento dal cerchio, la fisica il movimento dal centro, la medicina il corpo, la logica la ragione, la morale la volontà.

Ma con quest'anatomia delle cose è accaduto lo stesso che con l'anatomia, che tutt'i giorni si fa del corpo umano, la quale lascia nei naturalisti piú acuti non pochi dubbi circa il sito, la struttura e la funzione delle parti: il dubbio cioè che, per effetto della morte essendosi rappresi gli umori, e venendo a cessare il movimento, e inoltre in seguito alla stessa sezione [cadaverica], sieno anche andati perduti il sito [degli organi] e la struttura del corpo vivo, sì che delle parti stesse non possa investigarsi la funzione.

... L'uomo, dedito alla ricerca della natura delle cose, scorgendo alfine che non potrebbe in alcun modo intenderla, per non avere in se stesso gli elementi dai quali vengono in essere gli oggetti complessi, e [scorgendo altresí] che ciò deriva dalla cortezza della sua mente, in quanto che tutte le cose le ha fuori da se stessa, — volge questo difetto della propria mente a usi vantaggiosi, e con la cosí detta astrazione due cose si figura: il punto, cioè, che possa venir espresso con un segno, e la unità, che possa esser moltiplicata. Ma son fittizie entrambe: infatti il punto, una volta segnato, non è [piú] punto: la unità, se la si moltiplichi, non è piú unità. [L'uomo] si è arrogata inoltre la facoltà di procedere da uno e dall'altra all'infinito, cosí che gli sia dato di trarre linee

nello spazio senza limiti, e di moltiplicare la unità per [grandezze] innumerabili. E a questa maniera l'uomo si è composto un mondo di forme e di numeri, ch'egli possa tenere tutto quanto racchiuso entro se stesso: e prolungando, accorciando o combinando linee, sommando, sottraendo o numerando, realizza opere infinite, perchè conosce entro se stesso infinite verità.

Nè infatti c'è bisogno di esplicazione di attività solamente ne[lla risoluzione de]i problemi, ma persino ne[l-l'apprendimento de]i teoremi, che sogliono comunemente considerarsi come oggetti di semplice contemplazione. E invero, intanto che la mente va raccogliendo gli elementi di quel vero che contempla, non può non darsi che faccia quelle verità che conosce. D'altra parte, il fisico, non potendo veramente definire le cose, cioè assegnare a ciascuna cosa la natura che l'è propria, e veramente farle — questo infatti è possibile a Dio, ma negato all'uomo — si limita a definire i nomi, e a somiglianza di Dio crea, quasi direi, le cose, — punto, linea, superficie — come dal nulla, senza trarle da alcun sostrato materiale; intendendo con il nome di «punto» un *quid*, che non ha parti — sotto l'appellazione di «linea» lo scorrere del punto, cioè la lunghezza priva di larghezza e di profondità — con la denominazione (*acceptione*) di «superficie» l'incontrarsi di due diverse linee in uno stesso punto, cioè la larghezza congiunta con la lunghezza, restando esclusa la profondità. E per tal modo, dacché gli è negato di afferrare gli elementi delle cose, dai quali le cose stesse vengono certamente a esistere, s'inventa gli elementi delle parole, dai quali, senza possibilità di contestazione, sieno suscitate idee...

Di qua vedi che all'umano sapere è toccato lo stesso che all'alchimia; a quel modo, infatti, che questa, mentre si applica a una ricerca assolutamente vana, ha generato, senz'averne avuto il proposito, un'arte di carattere affatto pratico, utilissima al genere umano, qual è la spargirica; cosí, mentre la curiosità dell'uomo investigava quel vero che dalla natura è a lui negato, ha generato due scienze utilissime all'umano consorzio, l'aritmetica e la geometria, e attraverso queste è diventata progenitrice della meccanica, la madre di tutte le arti

necessarie al genere umano. Essendo dunque la scienza umana nata dal difetto della nostra mente, cioè dalla estrema sua cortezza, ond'essa è fuori da tutte quante le cose, e non contiene [in sè] quelle che agogna di conoscere, e, perché non le contiene in sè, non è operatrice di quelle verità che ricerca, — certissime son quelle [scienze], che lavano il loro peccato di origine, e con l'operare riescono simili alla scienza divina, come quelle, nelle quali il vero e il fatto si convertono tra loro.

E ora da queste cose che siamo venuti ragionando fin qua, si può assolutamente conchiudere che criterio e regola del vero è l'averlo fatto noi stessi; e che pertanto la nostra chiara e distinta idea della mente non può esser criterio, non che delle altre veritá, neanche della mente stessa; perchè la mente, intanto che si conosce, non fa se medesima, e perchè non si fa, ignora il genere, ossia il modo onde si conosce. E poichè il sapere umano ha il proprio principio nell'astrazione, le scienze saranno perció meno certe, a seconda che le une piú delle altre s'immergono nella materia corpulenta; meno certa la meccanica, che non la geometria e l'aritmetica, perché considera [anch'essa un'astrazione, qual è] il movimento, ma con l'aiuto di macchine; meno certa la fisica che non la meccanica, perchè la meccanica studia il movimento esterno delle circonferenze, la fisica il movimento interno dei centri; meno certa la morale che non la fisica, perchè questa considera i movimenti interni dei corpi, e questi procedono dalla natura, la quale è fissa; e invece la morale scruta i movimenti dell'animo, ma questi son del tutto reconditi, e procedono per lo piú dalla passione, la quale è infinita. E proprio questa è la ragione, onde nella fisica si hanno per buoni quei ritrovati (*meditata*), dei quali possiamo riprodurre qualche cosa di simile [con l'esperimento]: e pertanto le dottrine circa le cose della natura son tenute per più insigni, e accolte con maggiore consenso di tutti, se ad esse accompagniamo esperimenti, con i quali facciamo qualche cosa di simile alla natura.

E per spicciarmi in poche parole, allora il vero si converte con il bene, quando quel vero ch'è conosciuto, ritrae anche il proprio essere dalla mente stessa che lo

conosce; e così la scienza umana è imitatrice della divina, per la quale Dio, mentre conosce il vero, lo gegera *ab aeterno* al di dentro, lo fa nel tempo al di fuori.[1]

(De antiquissima, etc., Caput I, I-II).

Degnità e definizioni.

I. — L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo...

V. — La Filosofia, per giovar al gener umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura nè abbandonarlo nella sua corrozione.

Questa Degnitá allontana dalla scuola di questa Scienza gli stoici, i quali vogliono l'ammortimento de' sensi, e gli epicurei, che ne fanno regola, ed entrambi niegano la Provvedenza, quelli faccendosi strascinare dal fato, questi abbandonandosi al caso, e i secondi oppinando che muoiano l'anime umane coi corpi; i quali entrambi si dovrebbero dire «filosofi monastici o solitari»: e vi ammette i filosofi politici, e principalmente i platonici, i quali convengono con tutti i legislatori in questi tre principali punti: che si dia Provvedenza divina, che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù, e che l'anime umane sien immortali. E 'n conseguenza, questa Degnità ne darà gli tre principii di questa Scienza.

VI. — La Filosofia considera l'uomo quale dev'essere; e, sí, non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo.

---

[1] «Nella nostra religione, per la quale professiamo il mondo essere stato creato dal nulla nel tempo, c'è bisogno qui di una distinzione, in quanto che il vero creato si converte con il fatto, il vero increato con il generato» (*ib.*, I, 1).

VII. — La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società; come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a travverso tutto il gener umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e, sí, la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità.

Questa Degnità pruova esservi Provvedenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivano in umana societá.[1]

VIII. — Le cose fuori del loro stato naturale nè vi si adagiano nè vi durano.

Questa Degnità sola, poichè il gener umano da che si ha memoria del mondo ha vivuto e vive comportevolmente in società, ella determina la gran disputa della quale i migliori filosofi e i morali teologi ancora con-

---

[1] « Perchè pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni . . .; ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti; de' quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini piú ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. Imperciocchè vogliono gli uomini usar la libidine bestiale e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimoni, onde surgono le famiglie; vogliono i padri esercitare smoderatamente gl'imperi paterni sopra i clienti, e gli assoggettiscono agl'imperi civili, onde surgono le città; vogliono gli ordini regnanti de' nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in servitú delle leggi, che fanno la libertà popolare; vogliono i popoli liberi sciogliersi dal freno delle lor leggi, e vanno nella soggezion de' monarchi; vogliono i monarchi in tutti i vizi della dissolutezza, che gli assicuri, invilire i loro sudditi, e gli dispongono a sopportare la schiavitú di nazioni piú forti; vogliono le nazioni disperdere sè medesime, e vanno a salvarne gli avanzi dentro le solitudini, donde, qual fenice, nuovamente risurgano. Questo, che fece tutto ciò, fu pur mente, perchè 'l fecero gli uomini con intelligenza; non fu fato, perchè 'l fecero con elezione; non caso, perché con perpetuità, sempre cosí faccendo, escono nelle medesime cose » (*ib.*, Conchiusione dell'Opera — Cap. primo).

tendono con Carneade scettico e con Epicuro (nè Grozio l'ha pur inchiodata): se vi sia diritto in natura, o se l'umana natura sia socievole, che suonano la medesima cosa.

Questa medesima Degnità, congionta con la settima e 'l di lei corollario, pruova che l'uomo abbia libero arbitrio, però debole, di fare delle passioni virtú; ma che da Dio è aiutato, naturalmente con la divina Provvedenza, e soprannaturalmente dalla divina grazia.[1]

IX. — Gli uomini che non sanno il vero delle cose

---

[1] «... Tali primi uomini, che furono poi i principi delle nazioni gentili, dovevano pensare a forti spinte di violentissime passioni, ch'è il pensare da bestie. Quindi dobbiamo andare da una volgar Metafisica (la quale ... truoveremo che fu la Teologia de' poeti), e da quella ripetere il pensiero spaventoso d'una qualche divinità, ch'alle passioni bestiali di tal'uomini perduti pose modo e misura e le rende passioni umane. Da cotal pensiero dovette nascere il conato, il qual è propio dell'umana volontà, di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquetargli, ch'è dell'uomo sappiente, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'uomo civile. Questo infrenar il moto de' corpi certamente egli è un effetto della libertá dell'umano arbitrio, e sí, della libera volontà, la qual è domicilio e stanza di tutte le virtú, e tralle altre della giustizia; da cui informata, la volontà è 'l subbietto di tutto il giusto e di tutti i diritti che sono dettati dal giusto. Perchè dar conato a' corpi tanto è quanto dar loro libertà di regolar i lor moti, quando i corpi tutti sono agenti necessari in natura ...

Ma gli uomini per la loro corrotta natura essendo tiranneggiati dall'amor propio, per lo quale non sieguono principalmente che la propia utilità, ... eglino, volendo tutto l'utile per sè e niuna parte per lo compagno, non posson essi porre in conato le passioni per indirizzarle a giustizia. Quindi stabiliamo: che l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra piú popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, allianze, commerzi, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propia. Adunque, non da altri che dalla Provvedenza divina deve essere tenuto dentro tali ordini a celebrare con giustizia la famigliare, la civile e finalmente l'umana società; per gli quali ordini, non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità; ch'è quel che dicesi «giusto». Onde quella che regola tutto il giusto degli uomini è la giustizia divina,

proccurano d'attenersi al certo, perchè, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza.

X. — La Filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la Filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo.

Questa Degnità per la seconda parte diffinisce i filologi essere tutti i gramatici, istorici, critici, che son occupati d'intorno alla cognizione delle lingue e de' fatti de' popoli; cosí in casa, come sono i costumi e le leggi; come fuori, quali sono le guerre, le paci, l'alleanze, i viaggi, i commerzi.

Questa medesima Degnità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi; lo che se avessero fatto, sarebbero stati piú utili alle repubbliche e ci avrebbero prevenuto nel meditar questa Scienza.

XI. — L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del Diritto natural delle genti.[1]

---

la quale ci è ministrata dalla divina Provvedenza per conservare l'umana società.

Perciò questa Scienza per uno de' suoi principali aspetti dev'essere una Teologia civile ragionata della Provvedenza divina... una dimostrazione, per cosí dire, di fatto istorico della Provvedenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano; chè, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni» (*ib.*, Libro I — Sez. IV — Del Metodo).

[1] «... *Quella stessa cosa che, mentre misuri, è uguaglianza, quando eleggi* [la condotta da seguire], *è giustizia* ... Dunque, a quel modo che nel riguardo teoretico la uguaglianza è dimostrata, quando si sia proceduto con rigoroso metodo matematico, cosí, nel riguardo pratico, il giusto — quando l'animo sia purgato da ogni perturbazione e non guasto da alcun pravo costume nazionale — ... gli appare dimostrato con la massima evidenza. Questa misura eterna per il pareggiamento delle mutevoli utilità è conosciuta da tutti (*Haec autem*

XII. — Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano...

XIII. — Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero... Questo sarà uno de' perpetui lavori che si farà in questi libri: in dimostrare che 'l Diritto natural delle genti nacque privatamente appo i popoli senza sapere nulla gli uni degli altri; e che poi con l'occasioni di guerre, ambasciarie, allianze, commerzi, si riconobbe comune a tutto il gener umano.

XIV. — Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose.

XV. — Le propietà inseparabili da' subbietti devon essere produtte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate; per lo che esse ci posson avverare tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose.

XLVII. — La mente umana è naturalmente portata a dilettarsi dell'uniforme.

Questa Degnità, a proposito delle favole, si conferma dal costume c'ha il volgo, il quale degli uomini nell'una o nell'altra parte famosi, posti in tali o tali circostanze,

---

fluxarum utilitatum aequalitas aeterna inter omnes constat): dunque è diritto in natura quell'*utile* che secondo una eterna proporzione è [reso] *uguale*; ciò che dai Giureconsulti vien detto *aequum bonum*, fonte di tutto il diritto naturale... L'uomo fu fatto da natura non per le utilità di solo se stesso, come le belve feroci, bensí per la comunicazione loro con altri uomini. Ma nato è soprattutto a coltivare la comunanza del vero e della ragione: dunque fu fatto per comunicare le utilità che sono conformi a verità e ragione: ma tali son quelle che risultano da dimostrata proporzionalità, ossia l'*aequum bonum*: dunque l'uomo fu fatto da natura per la comunicazione delle utilità con altri uomini, secondo l'*aequum bonum*: la società è la comunione delle utilità: l'*aequum bonum* è il diritto di natura: dunque l'uomo è sociale per natura... L'*aequum* è oggetto di conoscenza, il *bonum* di scelta; dunque il Diritto naturale risulta dalla elezione di quel bene, che si sia conosciuto come uguale».

(De universi juris uno principio et fine uno liber unus — art. XLIV, XLV, XLVII).

per ciò che loro in tale stato conviene, ne finge acconce favole; le quali sono verità d'idea in conformità del merito di coloro de' quali il volgo le finge, e in tanto sono false talor in fatti, in quanto al merito di quelli non sia dato ciò di che essi son degni. Talchè, se bene vi si rifletta, il vero poetico è un vero metafisico, a petto del quale il vero fisico che non vi si conforma dee tenersi a luogo di falso. Dallo che esce questa importante considerazione in ragion poetica: che 'l vero capitano di guerra, per esemplo, è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra.

LIII. — Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.

Questa Degnità è 'l principio delle sentenze poetiche, che sono formate con sensi di passioni e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocini; onde queste piú s'appressano al vero quanto piú s'innalzano agli universali, e quelle sono piú certe quanto piú s'appropiano a' particolari.

LXIV. — L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose.

CIV. — È un detto degno di considerazione quello di Dion Cassio: che la consuetudine è simile al re e la legge al tiranno; che deesi intendere della consuetudine ragionevole e della legge non animata da ragion naturale.

Questa Degnità dagli effetti diffinisce altresí la gran disputa: Se vi sia diritto in natura o sia egli nell'oppenione degli uomini; — la qual è la stessa che la proposta nel corollario dell'ottava: — Se la natura umana sia socievole. — Perché il Diritto natural delle genti essendo stato ordinato dalla consuetudine..., non ordinato con legge..., perocché egli è nato con essi costumi umani usciti dalla natura comune delle nazioni (ch'é 'l subbietto adeguato di questa Scienza), e tal diritto conserva l'umana società; né essendovi cosa piú

naturale (perché non vi è cosa che piaccia piú) che celebrare i naturali costumi: per tutto ciò la natura umana, dalla quale sono usciti tali costumi, ella è socievole . . .

CXI. — Il certo delle leggi è un'oscurezza della ragione unicamente sostenuta dall'autorità, che le ci fa sperimentare dure nel praticarle, e siamo necessitati praticarle per lo di lor « certo », che in buon latino significa « particolarizzato » o, come le scuole dicono, « individuato » ; nel qual senso « *certum* » e « *commune* », con troppa latina eleganza, son opposti tra loro.

Questa Degnità con le due seguenti diffinizioni costituiscono il principio della ragion stretta, della qual è regola l'equità civile; al cui certo, o sia alla determinata particolarità delle cui parole, i barbari d'idee particolari naturalmente s'acquetano, e tale stimano il diritto che lor si debba . . .

CXII. — Gli uomini intelligenti stimano diritto tutto ciò che detta essa uguale utilità delle cause.

CXIII. — Il vero delle leggi è un certo lume e splendore di che ne illumina la ragion naturale; onde spesso i giureconsulti usan dire « *verum est* » per « *aequum est* » . . .

(Scienza Nuova — Libro I — Sez. II — Degli Elementi [ed. 1744]).

L'uomo e la storia.

. . . In tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio : che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principii dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e traccurarono di me-

ditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini. Il quale stravagante effetto è provenuto da quella miseria... della mente umana; la quale, restata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo, e dee usare troppo sforzo e fatiga per intendere sè medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obbietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno per vedere sé stesso.

Or, poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini; perché tali cose ne potranno dare i principii universali ed eterni, quali devon esser d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservano in nazioni.

Osserviamo tutte le nazioni cosí barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni,[1] tutte sep-

[1] «... La *prima umana società* conciliata dalla *religione* fu quella de' *matrimonj*; che dovett'essere di certi uomini che per timore di una Divinità si ritrassero dal divagamento ferino; e nascosti per le grotte dovettero tenervi ferme dentro appo esso loro donne trattevi a forza, per usare con esse, liberi dallo spavento che dava loro *l'aspetto del cielo;* di cui a certe occasioni... avevano immaginato la Divinità... In sí fatta guisa la *Provvedenza* da esso senso della libidine bestiale incominciò a tingere nel volto degli uomini perduti il *rossore*, di cui certamente niuna fu mai al mondo nazione che non si tinse; poiché tutte usano i concubiti umani» (*ib.* [ed. 1725], Libro II, capo VI; e similmente nell'ed. successive).

«... Poiché Dio con i mezzi piú semplici opera e governa tutte le cose, avendo preveduto il peccato del primo Parente, e in esso la corruttela della natura del genere umano, e il prevaler dell'appetito sopra la ragione, e quindi gl'inganni tesi dai sensi alla mente, aveva fabbricato l'uomo per tal modo che fosse sensibile al pudore, ch'è la fonte di tutto quanto il diritto naturale: laonde *alla perduta semplicità subentrò* subito *il pudore*: sicchè i primi Parenti dopo il fallo si riconobbero tosto ignudi.

Fu il pudore la causa che in luogo della perduta *pietà*, ossia

pelliscono i loro morti; né tra nazioni, quantunque selvagge e crude, si celebrano azioni umane con piú ricercate cerimonie e piú consagrate solennità che religioni, matrimoni e seppolture. Ché ... (v. s. Degnità XIII) dee essere stato dettato a tutte, che da queste tre cose incominciò appo tutte l'umanità, e per ciò si debbano santissimamente custodire da tutte, perchè 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo.

(*ib.* — Libro I — Sez. III — De' Principii).

Fondazione della estetica.

Gli autori dell'umanità gentilesca dovetter essere uomini delle razze di Cam ... di Giafet ... di Sem; che ... rinnunziarono alla vera religione del loro comun padre Noè, la qual sola nello stato delle famiglie poteva tenergli in umana società con la società de' matrimoni, e quindi di esse famiglie medesime. E perciò dovetter andar a dissolver i matrimoni e disperdere le famiglie coi concubiti incerti; e con un ferino error divagando per la gran selva della terra ..., per campar dalle fiere, delle quali la gran selva ben doveva abbondare, e per inseguire le donne, ch'in tale stato dovevan esser selvagge, ritrose e schive, e sí, sbandati per truovare pascolo ed acqua, le madri abbandonando i loro figliuoli, questi dovettero tratto tratto crescere senza udir voce umana nonché ap-

---

amore di Dio, si suscitasse la *Religione*, che è timore del Nume: timore, perchè il pudore ci fa consapevoli di aver offeso il Nume...

E dal pudore trae origine *il rispetto per il senso comune* [*v. s. Degnità XII*], onde incombe sopra i *Temerari* una seconda pena divina, *il Disonore*, comune giudizio degli uomini che condanna la malefatta.

Dal pudore parimente la frugalità, la probità, buoni procedimenti [*artes*] dell'animo, che corroborano la temperanza: dal pudore la fedeltà alla promessa, la veridicità, l'astensione dall'altrui, buoni procedimenti [*artes*] dell'animo che corroborano la Giustizia: e dal rispetto al senso comune inibite la improbità, la impudenza, la temerità; donde traggono origine tutti i delitti e i malefizi ...» ([De universi juris &c.] liber alter &c. — Pars Posterior — caput III).

prender uman costume, onde andarono in uno stato affatto bestiale e ferino. Nel quale le madri, come bestie, dovettero lattare solamente i bambini e lasciargli nudi rotolare dentro le fecce loro propie, ed appena spoppati abbandonargli per sempre; e questi — dovendosi rotolare dentro le loro fecce, le quali co' sali nitri maravigliosamente ingrassano i campi; — e sforzarsi per penetrare la gran selva, che per lo fresco Diluvio doveva esser foltissima, per gli quali sforzi dovevano dilatar altri muscoli per tenderne altri, onde i sali nitri in maggior copia s'insinuavano ne' loro corpi; — e senza alcun timore di dèi, di padri, di maestri, il qual assidera il piú rigoglioso dell'età fanciullesca; — dovettero a dismisura ingrandire le carni e l'ossa, e crescere vigorosamente robusti, e sí provenire giganti. Ch'è la ferina educazione... De' quali giganti si sono truovate e tuttavia si truovano, per lo piú sopra i monti..., i vasti teschi e le ossa d'una sformata grandezza; la quale poi con le volgari tradizioni si alterò all'eccesso...

Da sí fatti primi uomini, stupidi, insensati ed orribili bestioni, tutti i filosofi e filologi dovevan incominciar a ragionare la sapienza degli antichi gentili; cioè da' giganti... E dovevano incominciarla dalla Metafisica, siccome quella che va a prendere le sue pruove non già da fuori ma da dentro le modificazioni della propia mente di chi la medita; dentro le quali [v. s. pag. 244]... se ne dovevan andar a truovar i principii; e la natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco questa propietà: ch'i sensi sieno le sole vie ond'ella conosce le cose.

Adunque la Sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una Metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovett'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie... Questa fu la loro propia poesia, la qual in essi fu una facultà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sí fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di maraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente

ammiravano... Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose che sentivano ed ammiravano essere dèi..., alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propia lor idea, ch'è appunto la natura de' fanciulli, che... osserviamo prendere tra mani cose inanimate e trastullarsi e favellarvi come fusser, quelle, persone vive.

In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente gener umano, ...dalla lor idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal criare che fa Iddio. Perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e conoscendole cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpolentissima fantasia. E perch'era corpolentissima, il facevano con una maravigliosa sublimità; tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi, che fingendo le si criavano, onde furon detti «poeti», che lo stesso in greco suona che «criatori». Che sono gli tre lavori che deve fare la poesia grande, cioè di ritruovare favole sublimi confacenti all'intendimento popolaresco, e che perturbi all'eccesso, per conseguir il fine, ch'ella si ha proposto, d'insegnar il volgo a virtuosamente operare...

Con tali nature si dovettero ritruovar i primi autori dell'umanità gentilesca quando, dugento anni dopo il Diluvio per lo resto del mondo, e cento nella Mesopotamia... (perché tanto di tempo v'abbisognò per ridursi la terra nello stato che, disseccata dall'umidore dell'universale inondazione, mandasse esalazioni secche, o sieno materie ignite, nell'aria ad ingenerarvisi i fulmini), il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovett'avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sí violenta. Quivi pochi giganti, che dovetter esser gli piú robusti ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, siccome le fiere piú robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E poiché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura...; e la

natura loro era in tale stato d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono « Giove », il primo dio delle genti dette « maggiori », che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa. E sí, incominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza, la qual partorisce, nell'aprire che fa della mente dell'uomo, la maraviglia... La qual natura tuttavia dura ostinata nel volgo, ch'ove veggano o una qualche cometa o parelio o altra stravagante cosa in natura, e particolarmente nell'aspetto del cielo, subito dànno nella curiosità e tutti anziosi nella ricerca domandano che quella tal cosa voglia significare...; ed ove ammirano gli stupendi effetti della calamita col ferro, in questa stessa età di menti piú scorte e benanco erudite dalle filosofie, escono colà: che la calamita abbia una simpatia occulta col ferro, e si fanno di tutta la natura un vasto corpo animato che senta passioni ed affetti...

Ma siccome ora (per la natura delle nostre umane menti, troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni di quante sono piene le lingue con tanti vocaboli astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualezzata con la pratica de' numeri che volgarmente sanno di conto e ragione) ci è naturalmente niegato di poter formare la vasta immagine di cotal donna che dicono « natura simpatetica » (che mentre con la bocca dicono, non hanno nulla in lor mente, perocché la lor mente è dentro il falso, ch'è nulla, né sono soccorsi già dalla fantasia a poterne formare una falsa vastissima immagine); cosí ora ci è naturalmente niegato di poter entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate, perch'erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi: onde... or appena intender si può, affatto immaginar non si può, come pensassero i primi uomini che fondarono l'umanità gentilesca.

In tal guisa i primi poeti teologi si finsero la prima favola divina, la piú grande di quante mai se ne finsero

appresso, cioè Giove, re e padre degli uomini e degli dèi, ed in atto di fulminante; sí popolare, perturbante ed insegnativa, ch'essi stessi, che se 'l finsero, se 'l credettero e con ispaventose religioni . . . il temettero, il riverirono e l'osservarono. E . . . tutto ciò che vedevano, immaginavano ed anco essi stessi facevano, credettero esser Giove, ed a tutto l'universo di cui potevan esser capaci ed a tutte le parti dell'universo diedero l'essere di sostanza animata; ch'è la storia civile di quel motto: . . . *Jovis omnia plena*, che poi Platone prese per l'etere, che penetra ed empie tutto. Ma per gli poeti teologi . . . Giove non fu piú alto della cima de' monti. Quivi i primi uomini, che parlavan per cenni, dalla loro natura credettero i fulmini, i tuoni fussero cenni di Giove . . ., che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fussero parole reali, e che la natura fusse la lingua di Giove; la scienza della qual lingua credettero universalmente le genti essere la Divinazione, la qual da' Greci ne fu detta «Teologia», che vuol dire «Scienza del parlar degli dèi». Cosí venne a Giove il temuto regno del fulmine, per lo qual egli è 'l re degli uomini e degli dèi; e vennero i due titoli: uno di «ottimo», in significato di «fortissimo» . . . , e l'altro di «massimo», dal di lui vasto corpo quant'egli è 'l cielo. E da questo primo gran beneficio fatto al gener umano vennegli il titolo di «sotere» o di «salvadore», perché non gli fulminò . . .; e vennegli quel di «statore» o di «fermatore», perché fermò que' pochi giganti dal loro ferino divagamento, onde poi divennero i principi delle genti . . .

Quindi tanti Giovi che fanno maraviglia a' filologi, perché ogni nazione gentile n'ebbe uno (de' quali tutti, gli Egizi . . . per la loro boria dicevano il Giove Ammone essere lo piú antico), sono tante istorie fisiche conservateci dalle favole, che dimostravano essere stato universale il Diluvio . . .

Cosí . . . Giove nacque in poesia naturalmente carattere divino, ovvero un universale fantastico, a cui riducevano tutte le cose degli auspicii tutte le antiche nazioni gentili, che tutte perciò dovetter essere per natura poetiche; che incominciarono la Sapienza poetica da questa poetica metafisica di contemplare Dio per l'at-

tributo della sua Provvedenza; e se ne dissero «poeti teologi» . . .

. . . Cosí il timore fu quello che finse gli dèi nel mondo; ma . . . non fatto da altri ad altri uomini, ma da essi a sé stessi. Con tal principio dell'idolatria si è dimostrato altresí il principio della divinazione, che nacquero al mondo ad un parto; a' quali due principii va di séguito quello de' sagrifizi, ch'essi facevano per «proccurare» o sia ben intender gli auspicii.

Tal generazione della poesia ci è finalmente confermata da questa sua eterna propietà: che la di lei propia materia è l'impossibile credibile, quanto egli è impossibile ch'i corpi sieno menti (e fu creduto che 'l cielo tonante si fusse Giove); onde i poeti non altrove maggiormente si esercitano che nel cantare le maraviglie fatte dalle maghe per opera d'incantesimi. Lo che è da rifondersi in un senso nascosto c'hanno le nazioni dell'onnipotenza di Dio, dal quale nasce quell'altro per lo quale tutti i popoli sono naturalmente portati a far infiniti onori alla divinità. E 'n cotal guisa i poeti fondarono le religioni a' gentili.

E per tutte le finora qui ragionate cose si rovescia tutto ciò che dell'origine della poesia si è detto prima da Platone, poi da Aristotile, infin a' nostri Patrizi, Scaligeri, Castelvetri; ritruovatosi che per difetto d'umano raziocinio nacque la poesia tanto sublime, che per filosofie le quali vennero appresso, per «Arti», e poetiche e critiche, anzi per queste istesse, non provenne altra pari nonché maggiore: ond'è il privilegio per lo qual Omero è 'l principe di tutti i sublimi poeti, che sono gli eroici, non meno per lo merito che per l'età. Per la quale discoverta de' principii della poesia si è dileguata l'oppenione della sapienza inarrivabile degli antichi..., la quale fu sapienza volgare di legislatori che fondarono il gener umano, non già sapienza riposta di sommi e rari filosofi . . .

(*ib.* — Libro II — Prolegomeni, cap. III — Sez. I, cap. I).

I ricorsi storici.

...Se i popoli marciscano in quell'ultimo civile malore, che né dentro acconsentino ad un monarca natio, né vengano nazioni migliori a conquistargli e conservargli da fuori, allora la Provvedenza a questo estremo lor male adopera questo estremo rimedio: che — poiché tai popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari propie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della dilicatezza o, per me' dir, dell'orgoglio, a guisa di fiere, che, nell'essere disgustate d'un pelo, si risentono e s'infieriscono, e sí, nella loro maggiore celebrità o folla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri, non potendovi appena due convenire, seguendo ogniun de' due il suo propio piacere o capriccio, — per tutto ciò, con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle città, e delle selve covili d'uomini; e, 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad irruginire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere piú immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso. Perché quella scuopriva una fierezza generosa, dalla quale altri poteva difendersi o campare o guardarsi; ma questa, con una fierezza vile, dentro le lusinghe e gli abbracci insidia alla vita e alle fortune de' suoi confidenti ed amici. Perciò popoli di sí fatta riflessiva malizia, con tal ultimo rimedio, ch'adopera la Provvedenza, cosí storditi e stupidi, non sentano piú agi, dilicatezze, piaceri e fasto, ma solamente le necessarie utilità della vita; e, nel poco numero degli uomini alfin rimasti e nella copia delle cose necessarie alla vita, divengano naturalmente comportevoli; e, per la ritornata primiera semplicitá del primo mondo de' popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e cosí ritorni tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio.

(*ib.* — Conchiusione dell'opera — cap. I).

CAPITOLO II.

Filosofi italiani minori del secolo XVIII.

[Nella seconda metà del Settecento, per il vivo interesse portato, in circoli sempre piú vasti, ai problemi filosofici, e non pareggiato da originalità o vera fecondità di pensieri, ma alimentato e sodisfatto dalla imitazione di correnti d'idee straniere, la filosofia italiana si presenta come una ricca galleria di figure per lo piú scialbe o di scarso rilievo: passando in rapida rassegna le principali, può omettersi la menzione di quegli scrittori che sono stati al margine della filosofia, e hanno il loro posto nella storia della letteratura nazionale (p. es. il Parini, G. Gozzi, il Cesarotti ecc.).

Il Vico, nel corso della sua vita e per tutto il secolo XVIII, non restò affatto sconosciuto e oscuro, ma fu anzi oggetto cosí di fervorosi omaggi e di superficiali generici consensi, come di vivaci contraddizioni: l'opera sua tuttavia fu incompresa, o fu rettamente intesa soltanto per taluni suoi aspetti secondari, o comunque parziali: la filosofia vichiana è una scoperta del secolo successivo. I vichiani del Settecento furon tali, in generale, semplicemente per avere accettato e difeso una o l'altra delle ipotesi storiche messe in campo dal Vico.

Alla ricostruzione, da lui proposta, della storia della civiltà si attenne, pur senza nominarlo, il somasco GIACOMO STELLINI da Cividale nel Friuli (1699-1770): i suoi *Opera omnia* (1778-9, in 4 voll.) comprendono tra l'altro — insieme con sei libri postumi *Ethicae seu moralium disputationum* (segue un libro VII, come appendice dedicata alla storia dell'etica antica), nei quali è rinnovato il tentativo di metter d'accordo la morale cristiana e la peripatetica — il trattatello *De ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium* (1740), dov'è appunto delineata una storia del genere umano, sostanzialmente ricavata dall'analogia con lo svolgimento delle facoltà dell'anima. Altre *Opere varie* dello S. (scritti di religione, matematica ecc., poesie, carteggio, orazioni, *Lucubrationes ethicae*) furono raccolte in 6 voll. da Antonio Evangelj (1781-4). Dei principali suoi scritti si ebbero numerose traduz. italiane.

La stessa dottrina vichiana, riconosciuta come contrastante agl'insegnamenti della Scrittura, fu combattuta da un gruppo di critici cattolici: tra questi fu il veneto GIOVANNI FRANCE-

SCO FINETTI (*De principiis juris naturae et gentium adversus Hobbesium* &c., 1764), il quale polemizzò sull'argomento (*Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta bestia. Parte Iª. In cui si dimostra la falsità dello stato ferino degli antichi uomini colla Sacra Scrittura*, 1768) con il giureconsulto EMANUELE DUNI da Matera (1714-1771), che l'aveva accolta nel *Saggio sulla giurisprudenza universale* (1760) e difesa in una *Risposta ai dubbi proposti dal sig. Gianfr. Finetti* &c. (1766).

La storia del pensiero italiano nel Seicento (v. s. pag. 229 ss.), e piú precisamente la voga della filosofia naturale e del metodo sperimentale, il favore incontrato dal rinnovato materialismo, il tardo e limitato interesse per il razionalismo cartesiano, mostrano come in Italia il terreno fosse meglio preparato ad accogliere l'empirismo del Locke, e poi le dottrine degli Enciclopedisti francesi. Il lockianismo non si diffuse senza contrasti, per parte cosí del Doria (v. s. pag. 230) e del Muratori, come anche del barnabita, poi cardinale, GIACINTO SIGISMONDO GERDIL (1718-1802; *Opere ed. e ined.*, Roma, 1806-21, 20 voll.; altre edizioni ne furono pubblicate a Bologna, Firenze, Napoli), n. a Samoëns de Faucigny (Savoia), malebranchiano, autore di scritti polemici non solamente contro il Locke (*L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. L., par les mêmes principes, par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu* e *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. L.*, 1747-8), ma altresí contro il Montesquieu (*Virtutem politicam ad optimum statum, non minus regno quam reipublicae necessariam esse*, 1750; *Discours de la nature et des effets du luxe*, 1768) e contro il Rousseau (*Anti Emile, ou Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation, contre les principes de J. J. R.*, 1763: trad. it. di G. L. ARRIGHI, Firenze, 1924; *Anti Contrat Social*, 1764).

Dalla filosofia del Locke, trionfante in Italia per lo piú nella forma che le diedero i sensisti francesi, si tenne anche lontano il mineralogista e geologo milanese ERMENEGILDO PINI (1739-1825; *Protologia analysin scientiae sistens ratione prima exhibitam*, 1803), che professò e svolse in forma involuta i principii di un estremo razionalismo.

A VINCENZO MICELI da Monreale (1734-81) l'abito ecclesiastico non impedí di accostarsi, nel postumo *Specimen scientificum*, allo spinozismo.

Milano e Napoli furono i centri, dov'ebbero maggiore fortuna le nuove idee, venute d'Inghilterra e di Francia (empirismo e sensismo; deismo, utilitarismo e umanitarismo): e al loro

buon successo giovò anche il soggiorno del Condillac in Italia, come precettore del figliuolo del duca di Parma. Alla loro volgarizzazione contribuí il somasco Francesco Soave di Lugano (1743-1806), che tradusse e commentò (1775) il compendio, curato dal Wynne, del *Saggio* del Locke, insieme con la *Guida dell'intelletto* dello stesso Locke, a questo ispirandosi nella critica del kantismo (*La filosofia del K. analizzata*), e attenendosi nelle *Lezioni di logica, metafisica ed etica* (ed. definitiva, 1804), diffusissime nelle scuole, in Italia e fuori (ed. delle *Opere*, 1815-7, in 19 voll.).

A Milano, organo delle nuove idee fu il giornale *Il Caffè*, ch'ebbe a modello il vecchio *Spectator* di Giuseppe Addison, e si stampò a Brescia dal 1764 al 1766: promotore della sua pubblicazione fu lo storico ed economista conte Pietro Verri (1728-97), lo *spiritus rector* e l'infaticabile animatore di questi Enciclopedisti italiani (*Meditazioni sulla felicità*, 1763, ristamp. con altri scritti, Milano 1817; *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, 1773: ed. Papini, Lanciano 1910. *Pagine scelte* da Lumini, Firenze 1924): egli fu ispiratore e fors'anche collaboratore del marchese Cesare Beccaria (1738-94) nel trattato *Dei delitti e delle pene* (1764). Queste brevi pagine, pur lasciando parer manifesta la suggestione della letteratura francese contemporanea, son forse in questo periodo le sole, per le quali il pensiero italiano esercitò un proprio influsso sopra il pensiero straniero, anzichè esserne tributario: il Voltaire e il Diderot le commentarono: la imperatrice Caterina di Russia le ebbe presenti nella sua legislazione penale. Il B. vi proclama, sin dal primo paragrafo, il principio fondamentale dell'utilitarismo (« La massima felicità divisa nel maggior numero »), combatte con efficacia di argomenti, e piú con calore di eloquenza, la pena di morte e la tortura, dimostra il teorema, che forma la conchiusione del libro: « Perché ogni pena non sia una violenza di uno o di molti contro un privato cittadino, dev'essere essenzialmente pubblica, pronta, necessaria, la minima delle possibili nelle date circostanze, proporzionata a' delitti, dettata dalle leggi ». Il B. scrisse anche *Ricerche* [tra di psicologia, di logica e di estetica] *intorno alla natura dello stile* (1770: Parte 1ª; della 2ª soltanto un frammento), e coltivò gli studi di economia (ed. delle *Opere*, Firenze 1854, preceduta da un discorso di P. Villari sulla vita e le opere dell'A.; *Scritti e lettere inediti*, a cura di E. Landry, Milano 1910. Il trattato *Dei delitti* &c. e le *Ricerche* &c. sono stati pubbl. da R. Mondolfo, Bologna 1925). Tutto d'ispirazione francese è il pensiero politico (*Il vero dispotismo*, 1770; *Ricerche sulla scienza dei governi*, 1790, ed. fr. 1792) e pedagogico (*Saggio sulla pubblica educazione*, 1773) del conte Giuseppe Go-

RANI milanese (1740-1819), legato agl'Illuministi di qua e di là dalle Alpi, e poi ai circoli rivoluzionari di Parigi.

A Napoli, il corifeo della filosofia empiristica fu l'abate Genovesi (v. appr.): furono suoi discepoli — MELCHIORRE DELFICO, teramano (1744-1835), « il rappresentante piú fedele in Italia dello spirito francese del secolo XVIII » (*Ricerche sul vero carattere della giurisprudenza romana e de' suoi cultori*, 1791; *Pensieri su la storia e su la incertezza ed inutilità della medesima*, 1806; Memorie, fra le quali tre d'interesse pedagogico [1813-6], lette all'Accademia di Napoli; *Nuove ricerche sul bello*, 1818) — FRANCESCO MARIO PAGANO (1748-99) da Brienza, gloriosa vittima della reazione austrorussa, continuatore, pur senza dipartirsi dai principii del sensismo, della tradizione vichiana, e cultore degli studi di estetica (*Saggi politici dei principj, progressi e decadenza delle società*, 1783-5; *Discorso sull'origine e natura della poesia*, 1784; *Saggio del gusto e delle belle arti*, 1798) — il marchese GAETANO FILANGIERI, napoletano (1752-88), discendente, come il Delfico, da famiglia di antichissima nobiltà: acceso di entusiasmo umanitario e mosso da un prevalente interesse per il problema della educazione, il F., nella fortunata e acclamata *Scienza della Legislazione* (i primi 7 voll., 1780-5; l'8° postumo: ristamp. Firenze, 1864-76, 3 voll.: del IV Libro, ed. CARASSALI, Torino 1922), trova nei vizi della legislazione le cause della infelicità dei popoli, mentre dal suo progresso verso la « bontà assoluta » attende la loro felicità, condividendo dunque con altri molti del suo tempo la illusione, alimentata dalla suggestione dei modelli greci, della universale efficacia di bene escogitati ordinamenti.

Seguí la tradizione del Genovesi anche VINCENZO CUOCO da Civitacampomarano (1770-1823), ma piú poté sopra di lui l'influsso dello storicismo vichiano, che fu ispiratore del suo realismo politico, alieno da condiscendenze ai programmi rivoluzionari e manifesto soprattutto nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* (1801). Al *De antiquissima* s'ispirò nel romanzo filosofico *Platone in Italia* (1804-6; ed. NICOLINI, Bari, 1916-24), dove il tentativo di svolgere i principii dell'antica filosofia italica, pitagorica, gli serví tuttavia di pretesto per dichiarare il proprio pensiero politico e morale. Nel *Rapporto al Re G. Murat* e nel *Progetto di Decreto per l'ordinamento della P. I. nel Regno di Napoli* (1809), il C. sostenne la universalità e gratuità della istruzione elementare, intesa come funzione dello Stato: idee propugnate già, ma con diverso spirito, dal Filangieri (*Scritti vari*, a cura di CORTESE e NICOLINI, Bari, 1924, voll. 2).

L'abate FERDINANDO GALIANI da Chieti (1728-87), economista originale e acutissimo (*Della Moneta*, 1750; *Dialogues*

sur le commerce des bleds, 1770), non ha legato il proprio nome ad alcuna opera filosofica: ma vuol essere ricordato per aver appartenuto al gruppo parigino degli Enciclopedisti (avrebbe anche collaborato al *Système de la Nature* del D'Holbach) e avere sparso a piene mani, con mirabile arguzia, nel ricchissimo carteggio, nella conversazione &c., pensieri di logica e metafisica, osservazioni morali e politiche (sistematicamente ordinati da F. NICOLINI, *Il pensiero dell'abate G.*, Bari 1909. *Le più belle pagine* sono state scelte da FR. FLORA [Milano 1927]).

L'abate NICOLA SPEDALIERI da Bronte (1740-95), autore di scritti polemici d'intonazione apologetica (*Analisi dell'esame critico del sig. Fréret* [Nicola Fréret, erudito francese (1688-1749), al quale furono falsamente attribuiti scritti irreligiosi] *sulle prove del Cristianesimo*, 1778; *Confutazione dell'Esame del Cristianesimo del sig. Gibbon* [Edoardo Gibbon (1737-96), autore dell'*History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88)] *nella sua Storia della decadenza dell' Impero Romano*, 1784), ha acquistato grande notorietà soprattutto con i sei libri *De' diritti dell'uomo, ne' quali si dimostra che la più sicura custode de' medesimi nella società civile è la Religione cristiana* (1791; ed. CIMBALI, Roma 1903): il quale titolo, a chi partitamente lo consideri, basta a spiegare perché lo S. abbia potuto esser annoverato tra' seguaci cosí della scuola rivoluzionaria come della reazionaria].

ANTONIO GENOVESI.

[N. a Castiglione (Salerno), m. a Napoli (1712-69). Seguace del Locke, fu nella Italia meridionale il primo e piú cospicuo rappresentante della corrente empiristica.

Opere principali: *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata* (1ª ed., 1743); *Elementa artis logico-criticae* (1745); *La logica per gli giovanetti* (1766), che il Romagnosi ripubblicò con qualche aggiunta, e facendole seguire le sue *Vedute fondamentali sull'arte logica* (1832); *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti* (1766). Scrisse anche di morale (*Della Diceosina, o sia della Filosofia del giusto e dell'onesto*, in parte postumo) e di economia (*Lezioni di commercio, o sia di Economia civile*, 1765), traduzioni dal Montesquieu, lettere filosofiche di carattere polemico (1759), accademiche sulla questione se sien piú felici gl'ignoranti o gli scienziati (1764; polemica con il primo *Discours* del Rousseau), familiari.

Studi critici: RACIOPPI, *A. G.*, (1871); GENTILE, *Dal Genovesi* al Galluppi (1903), cap. 1°].

Origine o invenzione dell'idee, o sieno notizie delle cose.

... Il primo passo, che si vuol fare dagli studiosi del vero sapere, è di conoscere i fonti delle nostre notizie, coltivargli, e derivarne il piú che si può ... Si è molto disputato su l'origine delle nostre idee, forme, notizie. Questione piuttosto curiosa che utile, la quale non dee turbare la pratica de' nostri studj. Che che si possano credere i Metafisici, noi non abbiamo altre sorgenti delle nostre notizie, fuorché le quattro seguenti, coscienza, organi sensorj, testimonio, argomento.

La coscienza ci somministra le prime idee di quel, che appartiene all'interna nostra natura. Quest'idee son certe riflessioni, che nascono da interne sensazioni, e son congiunte con quelle. Cosí noi conosciamo, che ci siamo, che siam soggetti a piacere e dolore, ed a molte passioni, che siam liberi, che pensiamo, appetiamo, e abbiamo una forza attiva sottomessa per la maggior parte alla signoria dell'animo; che siamo timidi, compassionevoli, innamoraticci, iracondi, dispettosi, vindicativi; che amiamo piú il ben nostro, che quello degli altri: invidiosi, sospettosi, e altre sí fatte nostre proprietà: in somma, che siamo un misto e un complesso di tutte le buone e cattive qualità degli elementi, delle piante, delle bestie, che conosciamo in questo mondo; il quale misto a molti riguardi, è governato dall'intelligenza e ragione, ma il piú delle volte governa, o piú tosto trascina seco la ragione. Tutto questo ci viene ad esser noto per intimo senso, e coscienza. E questa è la prima sorgente della *Scienza dell'uomo,* scienza necessaria a chi vuol saper vivere, o educare e governar gli altri.

Quest'idee poi di coscienza per l'uso del discorso, di cui ogni uomo è dotato, analizzando, sintetizzando, e per ulteriori riflessioni, ci portano a scuoprirne moltissime altre, le quali loro son connesse, e senza le quali non potrebbero queste esistere. Cosí dal sentirci pensanti, appetenti, potenti, e dal riflettere che niente non si fa dal niente, subito conchiudiamo, che vi debb'essere qualch'Essere pensante, volente, potente, ch'esista da sè, senz'aver avuto altra origine, che una eterna e necessaria esistenza; perché se un tal essere non esistesse, noi pensanti saremmo esseri né fatti, né eterni. A questo modo il discorso diviene amplissima sorgente di nuove scoverte, e verità, e fonte di scienza.

Ma di tutte le sorgenti delle nostre idee la sperienza de' sensi, cioè la percezione de' fenomeni delle cose al di fuori di noi, è la piú ampia e vasta ... Questo mondo, in mezzo di cui

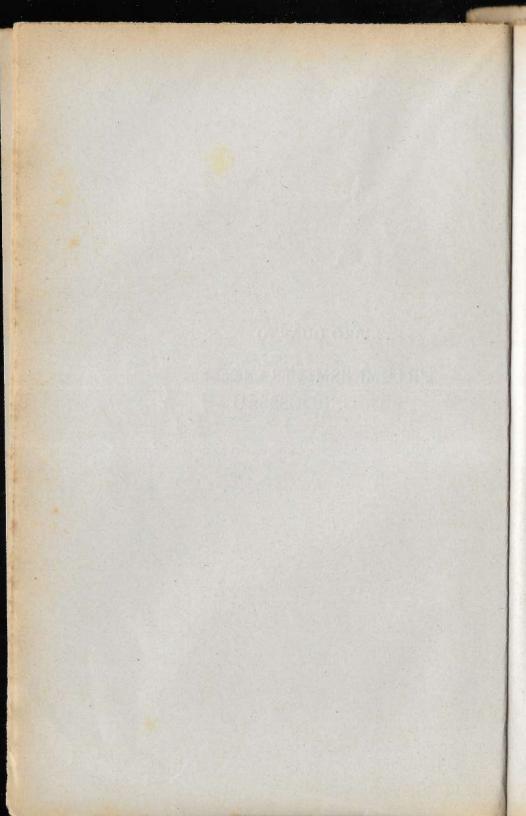
viviamo, non si conosce, che per sí fatte sensazioni e sperienze, ed è per noi piú dentro di noi, che al di fuori.

I sensi non ci rapportano che quel, che ci è d'intorno, o piú tosto certe nostre sensazioni provenienti da quel, che ci è d'intorno, fenomeni in somma, o apparenze. Ma perché d'intorno a noi non par che ci sia, che quel che chiamiamo corpi, cioé un gruppo di apparenze sensibili; i sensi non ci rappresentano, che forme, fenomeni, e notizie di cose corporee, come di stelle, aria, lume, fuoco, acqua, piante, animali, ecc.; del lor moto, delle varietà di questi moti; dell'ordine, e de' rapporti sensibili di sí fatte cose; e delle altre loro sensibili qualità . . .

[Prosegue, considerando le altre sorgenti di conoscenza (testimonio e argomento)].

(La logica per gli giovanetti, L. II, capo II, §§ I-VI).

LIBRO QUARTO

L'ILLUMINISMO FRANCESE E G. G. ROUSSEAU

[Lo svolgimento del pensiero filosofico francese nel secolo XVIII trova la propria spiegazione così negli antecedenti storici — soprattutto nell'empirismo lockiano, nel deismo, nella filosofia naturale newtoniana — come nelle condizioni politico-sociali del paese nel quale si veniva preparando la grande Rivoluzione: negli aspetti suoi più appariscenti, è propagazione, in forma quando sistematica quando polemica, di una filosofia popolare, la quale — in antitesi con i lambiccati arzigogoli scolastici e le arbitrarie costruzioni metafisiche — vuole fondarsi sopra l'esperienza, e rendersi accetta e accessibile a tutti, valendo come arma efficace nella guerra combattuta contro le idee e le istituzioni del passato, nelle quali tende per lo più a ravvisare il prodotto artificioso d'interessi particolari, opposti alla felicità generale. Questo illuminismo francese adempì a una funzione storica di grande importanza, piuttosto critica e distruttiva che non costruttiva e positivamente novatrice: sebbene qua e là, ne' suoi rappresentanti più eminenti, affiori il senso di esigenze, che il sensismo e il meccanicismo non valevano a sodisfare, prevale la tendenza a dare la espressione più radicale a queste dottrine, alleate sovente con il materialismo (rappresentato in Francia, già nel secolo antecedente, oltre che dal Gassendi, da scrittori *libertini,* come Carlo De St. Évremond [1610-1703]). Ma quegli che tra i filosofi, fioriti in Francia in questo periodo, ha esercitato l'influsso più poderoso sopra la formazione della coscienza moderna, fu anche colui che più vigorosamente combatté il materialismo e l'ateismo, il sensismo e l'edonismo, caratteristici, in forma manifesta o larvata, degli Enciclopedisti e degli scrittori affini: G. G. Rousseau: egli ebbe comune bensí con gli altri l'avversione per le forme tradizionali delle credenze e delle pratiche religiose, il sentimento acceso del valore della individualità, la fede nel potere dello spirito umano, ma contrappose il Vangelo del sentimento al Vangelo illuministico della ragione, la semplicità della natura al falso splendore di una raffinata cultura:

e in contrasto con i contemporanei, che in generale erano timidi conseguenziari sul terreno della politica, svolse quella concezione dello Stato, che gli uomini della Rivoluzione dovevano far propria.

Il Settecento fu un secolo glorioso per la scienza francese, che vanta nomi, così di grandi matematici, continuatori della tradizione del secolo precedente, come di grandi naturalisti: lo spirito scientifico, se in un certo senso si svolse a spese dello spirito filosofico o del gusto per le speculazioni astratte, è d'altra parte esso stesso spirito filosofico, come aspirazione a una sintesi organica delle conoscenze positive.

La nuova cosmologia di Copernico e di Galileo fu volgarizzata da BERNARDO DE FONTENELLE (1657-1757; *Entretiens sur la pluralité des mondes,* 1686), che cercò di accordarla con la fisica cartesiana: anche con la critica delle credenze popolari (*Histoire des oracles,* anonima, 1687) e con la parte presa per i *modernes* contro gli *anciens,* egli occupa un posto nel movimento illuministico. La dottrina newtoniana, diffusa in forma popolare dal Voltaire (v. appr. pag. 272), fu propugnata in polemica con i cartesiani, e accentuata nel suo aspetto più rigorosamente meccanicistico, da PIETRO LUIGI DE MAUPERTUIS (1698-1751: *Essai de cosmologie,* 1750). PIETRO SIMONE DE LAPLACE (1749-1827) presentò nella *Exposition du système du monde* (1796) — senza saper di essere stato preceduto su questa via dall'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* di E. Kant (1755) — la ipotesi che fa derivare il sistema solare da una nebulosa primitiva, e diede nel *Traité de Mécanique céleste* (1799-1825) l'ultima perfezione alla dottrina della gravitazione universale, lasciando da parte Dio come una ipotesi inutile.

Con alto spirito di poesia e profonda serietà scientifica, GIORGIO LUIGI DE BUFFON (1707-88: *Histoire naturelle générale et particulière,* in collaborazione con altri scienziati, 1749-1804, in 44 voll.) svolse una concezione naturalistica, dalla quale Dio è assente, e ogni considerazione teleologica eliminata: egli vi celebra la indipendenza della natura, ch'è una e continua nella esuberante sua varietà: e mentre non ripudia la concezione meccanica della vita organica, professata da Cartesio (v. s. pag. 23), la tempera e corregge, attribuendo alle molecole organiche un principio attivo di vita, una forza di espansione, che spiega la formazione degli organismi e costituisce la realtà profonda del giuoco meccanico dell'energie naturali.

La dottrina del Buffon si prestava dunque a essere svolta nel senso di un panteismo, o vitalismo universale: G. B. ROBINET (1735-1820; *De la nature,* 1766, seguito [1767-8] da *De*

l'animalité; Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être, ou Essai de la nature qui apprend à faire l'homme, 1767, incompiuto), sotto l'influsso dello Spinoza e del Leibniz, sostenne un panteismo monadologico e ilozoistico, colorito di ottimismo: dovunque nella natura sono anima e vita, e si svolgono secondo una legge di unità e di continuità, dal regno minerale al mondo umano, in una scala ascendente di esseri, nella quale le manifestazioni psichiche dell'attività prevalgono progressivamente sopra le manifestazioni fisiche.

Il Buffon intravvide o presentí, piú che non abbia affermato e sviluppato, il principio di variabilità delle specie: G. B. PIETRO ANTONIO DE LAMARCK (1744-1829; *Philosophie zoologique,* 1809) è il primo esplicito sostenitore del trasformismo, e spiega la evoluzione delle specie con l'adattamento alle condizioni dell'ambiente, promosso dall'azione meccanica del mondo esterno.

Fa un singolare contrasto con questo movimento di pensiero la grottesca ingenuità degli argomenti addotti, a favore della dottrina delle cause finali (*Études de la nature,* 1784-91), dall'autore di *Paul et Virginie,* GIACOMO ENRICO BERNARDIN DE St. PIERRE (1737-1814).

La psicologia del ginevrino CARLO BONNET (1720-93), scrittore ch'ebbe notevole influenza sopra l'illuminismo tedesco, si ricollega al sensismo del Condillac, ma non ne ha tratto la prima ispirazione, e se ne differenzia soprattutto per il maggior rilievo dato all'attività spirituale, per la piú precisa illustrazione della correlazione tra fatti organici e fatti psichici. La morale del B. è deterministica, e mette capo a un utilitarismo teologico (*Essai analytique sur les facultés de l'âme,* 1760; *Considérations sur les corps organisés,* 1762; *Contemplation de la nature,* 1764-5; *Palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état futur des êtres vivants,* 1770).

L'opera piú tipicamente caratteristica del movimento illuministico e delle condizioni spirituali della Francia è l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [al *Prospectus* (1750) seguirono fino al 1765 diciassette voll. di testo, inoltre undici di tavole, cinque di supplemento e altri due di tavole, fino al 1780. Fu tosto riprodotta o contraffatta in Italia (Lucca, 1758-71; Livorno, 1770-9). Le edizioni piú recenti sono del 1792 e del 1832], ch'esercitò un influsso incalcolabile sopra tutto il pensiero europeo, diffondendo, insieme con le conoscenze positive, anche il verbo sen-

sistico e materialistico, e scalzando le credenze religiose. A questa grande impresa, e soprattutto alla sua ideazione e alle prime fasi del suo compimento, sono particolarmente legati i nomi del Diderot (v. appr.), che indefessamente vi prodigò la sua varia vastissima collaborazione, e del matematico GIOVANNI LE ROND, detto DALEMBERT (n. verso il 1717, m. 1783), autore del *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (ed. Picavet, 1894, e Wieleitner, 1911), che prende ispirazione dal *De dignitate et augmentis scientiarum* di Bacone e dall'empirismo lockiano. Alla folta e varia schiera dei collaboratori appartennero in un primo tempo anche il Voltaire e il Rousseau, che ravvisò poi nei *philosophes* i propri implacabili nemici: e ancora si ascrivono con molti altri al gruppo degli Enciclopedisti GIACOMO ANDREA NAIGEON (1738-1819) che compilò numerosi articoli filosofici, l'economista e statista GIACOMO TURGOT (1727-81), l'abate GABRIELE BONNOT DE MABLY (1709-85), fratello del Condillac, fiero avversario del regime dispotico e incline al comunismo, i tedeschi FEDERICO MELCHIORRE GRIMM (1723-1807) e PAOLO ENRICO DIETRICH D'HOLBACH (1723-89), &c.

La dottrina materialistica, che altri scrittori del medesimo gruppo ripudiavano o si astenevano dal professare apertamente, fu schiettamente svolta con rigore sistematico dal D'Holbach, in un libro pseudonimo (*Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral par feu M. Mirabaud,* 1770), al quale hanno collaborato vari altri scrittori: sono stati fatti i nomi del Grimm e del Naigeon, dell'abate Galiani e del matematico torinese GIUSEPPE LUIGI LAGRANGE (1726-1813), e l'ultimo capitolo «Abrégé du code de la Nature» è stato attribuito al Diderot. La vanità di ogni spiegazione attinta a un principio spirituale, o soprannaturale, la riduzione della vita psichica al movimento insito alla materia, la morale naturalistica e eudemonistica, la negazione di qualunque forma di religiosità e la interpetrazione della religione come invenzione di preti scaltri, deleteria della moralità e della felicità, sono le tesi enunciate con franca spregiudicatezza in questo libro, che fu denominato la Bibbia del materialismo, e suscitò la protesta del Voltaire.

Il gruppo dei *philosophes* ebbe protezione e fervidi consensi dal filosofo di Saint-Souci, il re di Prussia FEDERICO II (1712-86), scrittore di lingua francese, formatosi alla scuola del Voltaire e seguace delle sue idee deistiche: professò la morale egoistica, e negò fede alla immortalità dell'anima (*Oeuvres*, ed. dell'Accad. di Berlino, 1846-57, in 31 voll.).

Sono documenti significativi del pensiero illuministico francese: — l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit*

humain (1794, postuma), nella quale il matematico MARIA GIOVANNI ANTONIO NICOLA DE CONDORCET (1743-94) — biografo del Voltaire (1787) e autore di una celebrata relazione (seguita da un progetto di decreto) all'Assemblea Legislativa per la organizzazione dell'insegnamento nazionale — espresse, come in un testamento filosofico, la propria fede nella infinita perfettibilità dell'uomo, preconizzando le conquiste che la ragione avrebbe compiute, una volta liberata da ogni tirannide temporale e spirituale; — i *Principes des moeurs chez toutes les nations, ou Catéchisme universel* (1798), del poeta GIANFRANCESCO DE St.-LAMBERT (1716-1803), che vi espose la morale laica, prendendo ispirazione dalle dottrine dell'Helvétius e del D'Holbach. Egli era stato preceduto in questo campo da COSTANTINO FRANCESCO DE VOLNEY (1757-1820), che, come aveva attribuito tutte le sciagure della umanità all'abbandono della libertà e della religione naturale (*Les ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, 1791), così nella *Loi naturelle, ou Catéchisme du citoyen français* (1793) tracciò le linee di una morale umana, informata ai principii del razionalismo e all'avversione per la religione rivelata.

La tradizione dei moralisti francesi fu continuata in questo secolo da LUCA DE VAUVENARGUES (1715-47), che delineò nelle sue massime (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain, suivie de réflexions et de maximes*, anonima, 1746) una morale senza fondamento metafisico o religioso, additando in questa vita un campo aperto all'azione, e nel sentimento appassionato lo stimolo appropriato dell'azione stessa].

CAPITOLO I.

MONTESQUIEU.

[Carlo de Secondat, barone de la Brède et de Montesquieu, n. al castello della Brède (Bordeaux), m. a Parigi (1689-1755). Considerò la legislazione come un fatto naturale, riflettente nella sua varietà la varietà delle condizioni e delle cause, che influiscono sopra il suo generarsi e sopra la sua efficacia: e presentò un ideale di regime costituzionale, ispirato al modello inglese.

Opere principali: *Lettres Persanes* (1721, arricchite nelle ed. succ.: ed. crit. BARCKHAUSEN, 1913); *Considérations sur*

les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1734); *L'Esprit des Lois* (1748).

Ed. delle opere: a cura di E. DE LABOULAYE, 1875-9, in 7 voll.

Studi critici: A. SOREL, *Montesquieu* (1887); DURKHEIM, *Quid Secondatus politicae scientiae contulerit* (1892); FAGUET, *La politique comparée de M., Voltaire et Rousseau* (1902); BARCKHAUSEN, *M., ses idées et ses oeuvres* (1907)].

Le leggi.

Le leggi, nel piú esteso significato [della parola], sono i rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose; e in questo senso, hanno lor leggi tutti gli esseri: la Divinità ha le sue leggi, il mondo materiale ha le sue, hanno le loro le intelligenze superiori all'uomo, hanno le loro le bestie, ha le sue l'uomo.

Coloro che han detto che «una cieca fatalità ha prodotto quanti effetti vediamo nel mondo», han detto una grande assurdità; quale più grande assurdità, infatti, di una cieca fatalità che avrebbe prodotto esseri intelligenti?

C'è dunque una ragione primitiva; e le leggi sono i rapporti che sussistono tra quella e i vari esseri, e i rapporti di questi diversi esseri tra loro.

Dio è in relazione con l'universo, come creatore e come conservatore; le leggi secondo le quali ha creato, son quelle [stesse,] secondo le quali conserva: agisce secondo tali regole, perché le conosce; le conosce, perché le ha fatte; le ha fatte, perché hanno conformità con la sua sapienza e potenza.

Siccome il mondo, formato dal moto della materia e privo d'intelligenza, lo vediamo sussistere sempre, bisogna che i suoi movimenti abbiano leggi invariabili; e se si potesse imaginare un mondo diverso da questo, o avrebbe regole costanti o sarebbe distrutto.

Cosí la creazione, che sembra essere un atto arbitrario, suppone regole, che sono invariabili al pari della fatalità degli atei. Assurdo sarebbe dire che il creatore potrebbe senza queste regole, governare il mondo, perché il mondo senz'esse non sussisterebbe.

Tali regole sono un rapporto costantemente stabilito. Tra un corpo in moto e un altro corpo in moto, i movimenti son tutti ricevuti, aumentati, diminuiti, perduti, secondo i rapporti della massa e della velocità: ogni diversità è uniformità, ogni mutamento è costanza.

Gli esseri particolari intelligenti possono aver leggi fatte da loro: ma ne hanno anche di quelle, ch'essi non hanno fatte. Prima che esseri intelligenti ci fossero, erano possibili: avevano dunque rapporti possibili, e per conseguenza leggi possibili. Prima che ci fossero leggi fatte, c'erano rapporti di giustizia possibili. Dire che di giusto e d'ingiusto c'è esclusivamente quello che prescrivono o vietano le leggi positive, è come dire che i raggi di un circolo, prima che alcuno ne fosse tracciato, non erano tutti uguali tra loro.

È dunque necessario riconoscere rapporti di equità, anteriori alla legge positiva che li stabilisce: p. es. che, supposto che ci fossero società di uomini, conformarsi alle loro leggi sarebbe giusto; che, se ci fossero esseri intelligenti che avessero ricevuto benefizi da un altro essere, dovrebbero averne riconoscenza; che, se un essere intelligente avesse creato un essere intelligente, quello ch'è creato dovrebbe rimanere nella dipendenza, in cui è stato fin dalla propria origine; che un essere intelligente, il quale abbia fatto male a un altro essere intelligente, merita di ricevere lo stesso male; e cosí via.

Ma il mondo intelligente è ben lungi dall'essere governato cosí bene come il mondo fisico. Sebbene infatti anche quello abbia leggi per loro natura invariabili, non le segue costantemente come il mondo fisico le sue. E ciò per questa ragione: che gli esseri particolari intelligenti sono limitati di lor natura, e per conseguenza soggetti all'errore; e, d'altro canto, è di lor natura ch'essi agiscano da se stessi. Non seguono dunque costantemente le loro leggi primitive; e quelle stesse che si danno [da sè], non sempre le seguono. . .

Come essere fisico, l'uomo, al pari degli altri corpi, è governato da leggi invariabili; com'essere intelligente, viola incessantemente le leggi stabilite da Dio, e cambia quelle che stabilisce lui stesso. Bisogna che si regoli da sé, e tuttavia è un essere limitato; è soggetto alla ignoranza e all'errore, come tutte le intelligenze finite; le deboli conoscenze che ha, anche queste le perde. Come creatura sensibile, diventa soggetto a mille passioni. Un essere cosí fatto poteva in tutt'i momenti dimenticare il proprio creatore: Dio lo ha richiamato a sé con le leggi della religione; poteva, un essere cosí fatto, dimenticare in tutt'i momenti se stesso: i filosofi lo hanno ammonito con le leggi della morale; fatto per vivere in società, poteva dimenticarvi gli altri: i legislatori lo hanno restituito a' suoi doveri con le leggi politiche e civili.

(De l'Esprit des Lois, L. I, ch. I. Seguo il testo della ed. Didot, 1837).

Gli uomini perdono, tosto che sono in società, il sentimento della propria debolezza; cessa la uguaglianza che sussisteva tra loro, e incomincia lo stato di guerra.

In ciascuna società particolare si forma il senso della propria forza: e ciò produce uno stato di guerra tra nazione e nazione. In ciascuna società i privati cominciano a sentir la propria forza; cercano di volgere a lor pro i principali vantaggi di tale società: e ciò determina tra loro uno stato di guerra.

Questo stato di guerra, ch'è di due sorte, fa che si stabiliscano le leggi tra gli uomini. Considerati come abitatori di un pianeta, il quale è tanto grande da essere necessario che ci sieno popoli differenti, [gli uomini] hanno leggi, concernenti le relazioni di tali popoli tra loro: ed ecco il DIRITTO DELLE GENTI. Considerati come viventi in una società che dev'essere conservata, hanno leggi, concernenti le relazioni tra governanti e governati: ed ecco il DIRITTO POLITICO. Ne hanno ancora altre, concernenti le relazioni di tutt'i cittadini tra loro: ed ecco il DIRITTO CIVILE.

A fondamento del diritto delle genti sta naturalmente il principio, che le varie nazioni devono farsi in pace il maggior bene, e in guerra il minor male possibile, senza pregiudizio dei veri loro interessi.

Oggetto della guerra è la vittoria: della vittoria, la conquista; della conquista, la conservazione. Da questo principio e dal precedente debbono derivare tutte le leggi che formano il diritto delle genti. . .

Oltre al diritto delle genti che riguarda tutte le società, c'è per ciascuna un diritto politico. Una società non potrebbe sussistere senza un governo. Dice egregiamente il Gravina: « La riunione di tutte le forze particolari forma quel che si chiama lo STATO POLITICO ». . .

. . . Il governo più conforme alla natura è quello, la cui particolare disposizione meglio si confà con la disposizione del popolo per il quale è stabilito.

Le forze individuali non si possono riunire, senza che si riuniscano tutte le volontà. Dice ancora egregiamente il Gravina: « La riunione di queste volontà è ciò che si chiama lo STATO CIVILE ».

La legge, in generale, è la ragione umana, in quanto governa tutt'i popoli della terra; e le leggi politiche e civili di ciascuna nazione devono semplicemente esser i casi particolari, sui quali questa ragione umana si esercita.

Devon esser talmente appropriate al popolo per cui son fatte, che soltanto per un caso singolarissimo quelle di una nazione possono convenire a un'altra.

Bisogna che si confacciano con la natura e il principio del governo ch'è costituito o che si vuol costituire, sia che lo formino, come fanno le leggi politiche, sia che lo mantengano, come fanno le leggi civili.

Devon essere relative alla natura fisica del paese, al clima, glaciale torrido o temperato; alla qualità del terreno, alla sua positura, alla sua grandezza, al genere di vita dei popoli, agricoltori, cacciatori o pastori: devono conformarsi al grado di libertà che la costituzione può sopportare; alla religione degli abitanti, alle loro inclinazioni, alle loro ricchezze, al loro numero, al loro commercio, ai loro costumi, alle loro maniere. Infine, hanno relazioni tra loro; ne hanno con la loro origine, con l'obbietto del legislatore, con l'ordine delle cose sopra le quali sono stabilite. Per tutti questi riguardi bisogna considerarle.

... Queste relazioni ... formano tutt'insieme quel che si chiama lo SPIRITO DELLE LEGGI.

(*ib.*, ch. III).

La divisione dei poteri.

Ci sono in ogni Stato tre sorte di poteri: potere legislativo, potere esecutivo delle cose dipendenti dal diritto delle genti, potere esecutivo di quelle che dipendono dal diritto civile.

Con il primo, il principe o il magistrato fa leggi temporanee o perpetue, ed emenda o abroga quelle che son fatte. Con il secondo, fa la pace o la guerra, manda o riceve ambascerie, stabilisce la sicurezza, previene le invasioni. Con la terza, punisce i delitti o giudica le contese dei privati. Si chiamerà quest'ultimo il potere giudiziario; e l'altro, semplicemente il potere esecutivo dello Stato.

La libertà politica, in un cittadino, è la tranquillità di spirito, proveniente dalla opinione che ciascuno ha della propria sicurezza; [1] e, perché si abbia tale libertà, bisogna che

[1] « La libertà politica non consiste nel far quello che si vuole. In uno Stato, cioè in una società dove ci son leggi, la libertà non può consistere se non nel poter fare quel che si deve volere, e nel non esser costretto a fare quel che non si deve volere... La libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono; e se un cittadino potesse fare quel che queste vietano, non avrebbe piú libertà, perché gli altri avrebbero parimente questo potere » (*ib.*, L. XI, ch. III).

il governo sia tale che un cittadino non possa temere un altro cittadino.

Allorché nella medesima persona o nel medesimo corpo di magistratura il potere legislativo è riunito al potere esecutivo, non c'è libertà, perché si può temere che lo stesso monarca o lo stesso senato faccia leggi tiranniche per eseguirle tirannicamente.

Neanche c'è libertà, se il potere giudiziario non è separato dal legislativo e dall'esecutivo. Se fosse congiunto al legislativo, il potere sopra la vita e la libertà dei cittadini sarebbe arbitrario; infatti il giudice sarebbe legislatore. Se fosse congiunto all'esecutivo, il giudice potrebbe aver la forza di un oppressore.

Tutto sarebbe perduto, se questi tre poteri fossero esercitati dallo stesso uomo, o dallo stesso corpo, degli ottimati o dei nobili o del popolo. . .

(*ib.*, L. XI, ch. VI).

CAPITOLO II.

VOLTAIRE (FRANCESCO MARIA AROUET).

[N. e m. a Parigi (1694-1778). Poligrafo inesauribile, storiografo originale, poeta acclamato: diffuse in Francia la conoscenza della filosofia naturale, dei costumi, delle istituzioni inglesi, esercitò infaticabilmente il suo spirito beffardo nella critica della società contemporanea, delle autorità da essa riconosciute, e delle idee politiche e religiose tradizionali, s'impegnò in ardimentose battaglie per l'illuminismo, contro l'oscurantismo. Il suo empirismo si orientò sempre più decisamente verso l'agnosticismo e il determinismo: e il suo deismo andò colorandosi di pessimismo.

Opere filosofiche principali: *Lettres philosophiques* (1734; sono le *Lettres sur les Anglais*; ed. crit. a cura di G. LANSON, 1909); *Traité de Métaphysique* (scritto nel 1734); *Métaphysique de Newton* (1740); *Éléments de la philosophie de Newton, [mis à la portée de tout le monde]* (pubbl. 1738); i romanzi filosofici *Micromégas* (1752) e *Candide ou l'optimiste* (1759; ed. crit. MORIZE, 1914); *Traité sur la Tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas* (1763); *Dictionnaire philosophique* (1764 e segg.; testo definitivo nella ed. pubbl. a Kehl dal BEAUMARCHAIS, 1784 e segg.); *Le Philosophe ignorant* (1766); *Examen important de M. Bolingbroke, ou le tombeau du fanatisme* (1767);

Essai sur les moeurs et l'esprit des nations &c. (1775). Cfr. BENGESCO, *V.: Bibliographie de ses oeuvres*, 1882-90.

Ed. delle opere: a cura di L. MOLAND (1878-85) in 50 voll. e due di indice. Nelle segg. traduzioni mi sono attenuto al testo della ediz. di Gotha, 1784-9, in 70 voll. (quasi identica alla ediz. di Kehl).

Studi critici: DESNOIRESTERRES, *V. et la société au XVIII^e siècle* (1867-77, in 8 voll.); D. STRAUSS, *Voltaire* (1870; tr. fr., 1876); MORLEY, *id.* (1874); BOUVY, *V. et l'Italie* (1898); CROUSLÉ, *La vie et les oeuvres de V.* (1899); PELLISSIER, *V. philosophe* (1908); LANSON, *Voltaire* (2ª ed., 1910); SAKMANN, *V.s Geistesart und Gedankenwelt* (1910); LABRIOLA, *V. e la filosofia della liberazione* (1926)].

Critica della immaterialità e della immortalità dell'anima.

È impossibile, mi si dice, che la materia pensi. Io non vedo questa impossibilità. Se il pensiero fosse un composto della materia, poiché me lo dicono loro [*intendi:* i filosofi che muovono obbiezioni al materialismo], riconoscerei che il pensiero dovrebb'essere esteso e divisibile; ma se il pensiero è un attributo di DIO, dato alla materia, non vedo che sia necessario che tale attributo sia esteso e divisibile; vedo infatti che DIO ha comunicato alla materia altre proprietà, che non hanno né estensione né divisibilità: il movimento, la gravitazione, p. es., che . . . è una qualità reale dimostrata, e la cui causa è occulta al pari di quella del pensiero.

. . . Io credo che questo principio comune agli uomini e alle bestie sia un attributo dato da DIO alla materia. Se infatti la così detta *anima* fosse un essere a parte, di qualunque natura questo fosse, o dovrei credere che sua essenza sia il pensiero, o non avrei idea di questa sostanza. Pertanto tutti coloro che hanno ammesso un'anima immateriale, sono stati obbligati a dire che quest'anima pensa sempre; ma io mi appello alla coscienza di tutti gli uomini: pensano forse incessantemente? pensano, quando dormono di un sonno pieno e profondo? . . . Se l'anima non pensa sempre, è dunque assurdo riconoscere nell'uomo una sostanza, la cui essenza è di pensare . . .

. . . Confesso che non mi posso trattenere dal ridere, allorché mi si dice che gli uomini avranno ancora idee, quando non avranno più sensi. Quando un uomo ha perduto il naso, questo

naso perduto non è una parte di lui stesso, piú che non lo sia la stella polare. Dato che abbia perduto tutte le parti del corpo, e sia ridotto a non esser piú un uomo, non è alquanto strano allora dire che gli rimane il risultato di tutto quel ch'è perito? . . . So bene . . . che avendo Dio connesso a una parte del cervello la facoltà di avere idee, egli può conservare questa porzioncella del cervello insieme con la facoltà che le è connessa; giacchè, quanto a conservare tale facoltà senza la parte, questo è tanto impossibile quanto conservare il riso di un uomo o il canto di un uccello dopo la morte dell'uccello e dell'uomo. Dio può anche aver dato agli uomini e agli animali un'anima semplice, immateriale, e conservarla indipendentemente dal loro corpo. Questo gli è possibile al pari che creare un milione di mondi piú che non ne abbia creati, o dare agli uomini due nasi e quattro mani, ali e artigli; ma per credere che tutte queste cose possibili, egli realmente le abbia fatte, mi pare che bisogni vederle . . . Come! . . . mentre rifiuterò la immortalità a ciò che anima questo cane, questo pappagallo, questo tordo, la concederò all'uomo per la ragione che l'uomo cosí desidera!

(Traité de Métaphysique. Chap. V e VI).

Le cause finali.

Bisognerebb'essere forsennati, sembra, per negare che gli stomachi sieno fatti per digerire, gli occhi per vedere, gli orecchi per udire.

D'altra parte bisogna aver uno strano amore per le cause finali, per assicurare che la pietra è stata formata per fabbricare case, e che i filugelli sono nati in Cina, affinché noi abbiamo del raso in Europa.

Ma, si dice, se Dio ha avuto manifestamente uno scopo nel fare una cosa, ha avuto dunque uno scopo nel fare tutte quante le cose . . . Le cose sono tutte ugualmente il risultato, il prodotto di una causa finale; è dunque altrettanto vero dire che i nasi sono stati fatti per portare occhiali e le dita per essere ornate di anella, com'è vero dire che le orecchie sono state formate per udire i suoni, e gli occhi per ricevere la luce.

Da questa obiezione, mi pare, non risulta nient'altro se non che tutto è effetto prossimo o remoto di una causa finale generale; che tutto è la conseguenza delle leggi eterne.

Quando gli effetti sono invariabilmente i medesimi in ogni luogo e in ogni tempo; quando questi effetti uniformi sono in-

dipendenti dagli esseri ai quali appartengono, allora c'è manifestamente una causa finale.

Tutti gli animali hanno gli occhi, e vedono; tutti hanno orecchi, e odono . . . questi doni della natura oprano in loro, senza che alcun'arte se n'immischi. Ecco delle cause finali chiaramente stabilite, e negare una verità così universale è pervertire la nostra facoltà di pensare.

Ma non in tutt'i luoghi e in tutt'i tempi le pietre compongono edifizi; non tutt'i nasi portano occhiali; non tutte le dita hanno un anello . . . Ci sono dunque effetti immediati prodotti dalle cause finali, ed altri in grande numero, che sono prodotti lontani di queste cause . . .

. . . Se dopo molti secoli ci siamo pensati d'inventare forbici e spiedi, di tosare con quelle la lana dei montoni e di farli cuocere con questi per mangiarli, che cos'altro se ne può inferire, se non che Dio ci ha fatti in tal maniera che, un giorno diventassimo necessariamente industriosi e carnivori?

(Dictionnaire philosophique, art. «Causes finales»: Sect. III).

Satira dell'ottimismo.

Mentre correvo da tutte le parti per istruirmi, incontrai dei discepoli di Platone. — Vieni con noi, — mi disse un di loro: — sei nel migliore dei mondi; abbiamo sorpassato di molto il nostro maestro. Al tempo suo c'erano solamente cinque mondi possibili, perché ci sono soltanto cinque corpi regolari; ma adesso che c'è una infinità di universi possibili, Dio ha scelto il migliore; vieni, e te ne troverai bene. — Umilmente gli risposi: — I mondi che Dio poteva creare, erano o migliori, o perfettamente uguali, o peggiori; il peggiore, non poteva prenderlo; quelli uguali, supposto che ce ne fossero, non meritavano d'esser preferiti uno agli altri; erano del tutto gli stessi: tra di loro non si è potuto scegliere: prendere uno, è prender l'altro. Era dunque impossibile che non prendesse il migliore. Ma gli altri, come mai erano possibili, quando era impossibile ch'esistessero? —

[Qui il narratore descrive, la cattura di due cittadini del migliore dei mondi, e il proprio internamento, per il male della pietra, in uno spedale, in compagnia di due o tre mila disgraziati, sofferenti per ferite o mutilazioni belliche, o per malattie, prevalentemente celtiche: ristabilito alla meglio, grazie a cure dolorose,]

mi presi la libertà di dire alle mie guide che in quel mondo c'era del buono, giacché mi erano stati levati quattro sassi dal seno de' miei visceri straziati; ma che io avrei ancora preferito che le vesciche fossero state lanterne, piuttosto che fossero cave di pietra. Parlai loro delle calamità e dei delitti innumerevoli che coprono questo mondo eccellente. Il piú intrepido tra loro, un tedesco [*allude al Leibniz*], mio compatriotta, m'insegnò che tutto ciò non era che una bagatella.

— È stato, — disse, — un grande favore del cielo verso il genere umano che Tarquinio violentasse Lucrezia, e che Lucrezia si pugnalasse, perché si cacciarono i tiranni, e lo stupro, il suicidio e la guerra stabilirono una repubblica che fece la fortuna dei popoli conquistati. — Durai fatica a trovarmi d'accordo, quanto a questa fortuna. Non capivo da principio quale fosse la felicità dei Galli e degli Spagnuoli, di cui si dice che Cesare ne fece morire tre milioni . . . Messo alle strette, mi disse che non bisognava badare a questa sfericciuola della terra, dove tutto va di traverso; ma che nella stella di Sirio, in Orione, nell'occhio del Toro, e altrove, tutto è perfetto. — Andiamoci, — gli diss'io.

Allora un piccolo teologo mi tirò per un braccio; mi confidò che quella gente erano sognatori, che non era affatto necessario che sulla terra ci fosse del male, che essa era stata formata apposta perché non ci fosse mai altro che bene. — E, per provartelo, sappi che una volta, per dieci o dodici giorni, le cose andarono cosí. — Ahimé! — gli risposi, — è proprio peccato, reverendo padre mio, che cosí non abbiano continuato. —

(Le Philosophe ignorant. XXVI Question).

Critica del libero arbitrio.

Ricordo che un giorno . . . un ragionatore mi volle fare ragionare. Mi domandò se ero libero; gli risposi che non ero in prigione, che avevo la chiave della mia camera, ch'ero perfettamente libero. — Non ti domando questo, — mi rispose; — credi che la tua volontà abbia la libertà di volerti o di non volerti gettare dalla finestra? pensi, con l'angelo della scuola, che il libero arbitrio sia una potenza appetitiva, e che con il peccato si perda? — Guardai fisso il mio uomo, per cercare di leggergli negli occhi se non avesse la mente smarrita; e gli risposi che non capivo niente del suo guazzabuglio.

[Ecco le conchiusioni del V. sull'argomento, dopo aver letto gli scolastici da una parte, Locke e Collins dall'altra:]

Non c'è niente senza causa. Un effetto senza causa non è che una parola assurda. Tutte le volte che voglio, ciò è possibile solamente in virtú del mio giudizio, buono o cattivo; necessario è questo mio giudizio, tale è dunque anche la mia volontà. Sarebbe invero ben singolare che tutta la natura, tutti gli astri obbediscano a leggi eterne, e che ci fosse un animaletto alto cinque piedi, che in onta di queste leggi potesse agire sempre come gli piacesse, al libito del suo capriccio. Agirebbe a caso; e si sa che il caso non è niente. Abbiamo inventato questa parola, per esprimere l'effetto noto di ogni causa ignota.

Le mie idee mi entrano necessariamente nel cervello; come mai la mia volontà che dipende da esse, sarebbe al tempo stesso necessitata, e assolutamente libera? . . .

Essere veramente libero, è potere. Quando posso far quello che voglio, ecco la mia libertà; ma quel che voglio, lo voglio necessariamente; altrimenti vorrei senza ragione, senza causa, il che è impossibile. La mia libertà consiste nel camminare, quando voglio camminare e non ho la gotta . . .

È strano che gli uomini non sieno contenti di questo grado di libertà, vale a dire del potere che hanno ricevuto dalla natura, di fare in vari casi quello che vogliono; non la hanno gli astri; noi la possediamo, e il nostro orgoglio ci fa credere talora di possederne di piú ancora. C'imaginiamo di aver il dono incomprensibile e assurdo di volere, senz'altra ragione, senz'altro motivo fuorché quello di volere.

(*ib.*, XIII Question).

Dalla metafisica alla morale.

Io riconduco sempre, per quanto posso, la mia metafisica alla morale. Ho esaminato sinceramente, e con tutta l'attenzione di cui sono capace, se posso avere qualche nozione dell'anima umana; e ho veduto che il frutto di tutte le mie ricerche è la ignoranza. Trovo che di questo principio pensante, libero, agente, è press'a poco come di Dio stesso: la mia ragione mi dice che Dio esiste; ma questa stessa ragione mi dice che non posso sapere che cosa sia. Come infatti potremmo conoscere che cos'è l'anima nostra, noi che, quando abbiamo la disgrazia di esser nati ciechi, non possiamo formarci alcuna idea della luce? Vedo dunque, con dolore, che tutto quanto

si è mai scritto intorno all'anima, non ci può insegnare la minima verità.

Il mio intento principale, dopo esser andato a tentoni intorno a quest'anima per indovinare di quale specie sia, è di cercare almeno di regolarla; è la molla del nostro orologio. Tutte le belle idee di Cartesio sulla elasticità non m'insegnano la natura di questa molla; ignoro ancora la causa della elasticità, tuttavia carico la mia pendola, e bene o male essa va.

Quello che io esamino è l'uomo. Qualunque sieno le materie di cui è composto, bisogna vedere se c'è in realtà vizio e virtú. Ecco il punto che importa, riguardo all'uomo, non dico riguardo a una data società vivente sotto date leggi, ma per tutto quanto il genere umano; per voi, Monsignore, che dovete regnare, per il taglialegna delle vostre foreste, per il dottore cinese, e per il selvaggio d'America. Il Locke, il piú saggio metafisico ch'io conosca, sembra pensare, mentre combatte con ragione le idee innate, che non ci sia nessun principio universale di morale. Oso combattere, o piuttosto chiarire su questo punto la idea di quel grand'uomo. Convengo, con lui, che non c'è in realtà nessuna idea innata; ne segue evidentemente che non c'è alcuna proposizione di morale, innata nell'anima nostra; ma dal fatto che non siamo nati con la barba, ne segue forse che non siamo nati, noi abitatori di questo continente, per essere barbuti a una certa età? Non nasciamo con la forza di camminare; ma chiunque nasce con due piedi un giorno camminerà. Cosí la idea che bisogna esser giusti, nessuno la porta con sé nascendo; ma DIO ha conformato siffattamente gli organi degli uomini, che tutti, a una certa età, convengono di questa verità.[1]

(Lettera da Cirey a Federico, Principe reale di Prussia, ottobre 1737).

La tolleranza religiosa.

Quanto meno dogmi, tanto meno dispute; e quanto meno dispute, tanto meno sventure; se questo non è vero, ho torto.

---

[1] *Phil. ign.*, XXXI: «Quanto piú ho veduto uomini diversi per clima, costumi, lingua, leggi, culto, e per grado d'intelligenza, tanto piú ho notato che han tutti lo stesso patrimonio di moralità». *Ib.*, XXXII: «La idea di giustizia mi pare talmente una verità di prim'ordine, alla quale l'universo intiero presta il proprio assenso, che i piú grandi delitti dai quali la società umana è afflitta, son commessi tutti con un falso pretesto di giustizia».

La religione è istituita per renderci felici in questa vita e nell'altra. Che cosa ci vuole per essere felici nella vita avvenire? Essere giusti.

Per essere felici in questa, quanto consente la miseria della nostra natura, che cosa ci vuole? Essere indulgenti.

Sarebbe il colmo della follia, pretender di condurre tutti gli uomini ad avere sulla metafisica un pensiero uniforme. Si potrebbe molto piú facilmente soggiogare l'universo intiero con le armi, che non soggiogare tutte le menti in una sola città.

Euclide è venuto facilmente a capo di persuadere tutti gli uomini delle verità geometriche; perché? perché non ce n'è una, che non sia un corollario evidente di questo piccolo assioma: *Due e due fa quattro*. Non è affatto la stessa cosa nel garbuglio della metafisica e della teologia.

[L'A. ricorda il primitivo atteggiamento di Costantino verso le dispute sollevate dalla eresia ariana: « Siete gran pazzi a disputare sopra cose che non potete capire ». Quanto sangue risparmiato se ambe le parti si fossero uniformate a tali parole!].

Che cosa c'è infatti di piú pazzesco e orribile che dire agli uomini « Amici miei, non basta essere sudditi fedeli, figliuoli sottomessi, padri teneri, vicini equanimi, praticare tutte le virtú, coltivar l'amicizia, fuggir la ingratitudine, adorare Gesú Cristo in pace; bisogna altresí che sappiate come si sia [*intendi*: come il *Logos* sia &c.] *ab aeterno* generati, senza essere fatti *ab aeterno;* e se non sapete distinguere l'*Omousion* nella ipostasi, vi denunziamo che sarete bruciati per la eternità; intanto, cominceremo noi con lo strozzarvi »?

Se si fosse presentata una tale decisione a un Archimede, a un Posidonio, a un Varrone, a un Catone, a un Cicerone, che cos'avrebbero risposto?

[Purtroppo Costantino non perseverò nel primitivo atteggiamento].

Ecco . . . ciò che aprí la porta a tutti quei flagelli che dall'Asia vennero a inondar l'Occidente. Da ciascun versetto controverso uscí una furia armata di un sofisma e di un pugnale, e rese tutti gli uomini insensati e crudeli . . .

(Traité sur la Tolérance, XXI. « Vertu vaut mieux que science »).

CAPITOLO III.

STEFANO BONNOT DE CONDILLAC.

[N. (1715) a Grenoble, m. (1780) a Flux presso Beaugency (Loiret). Il suo sensismo, derivato dall'empirismo lockiano e alieno da concessioni al materialismo, esercitò grande influenza, soprattutto in Francia e in Italia (*v. s. pag.* 254 ss.).

Opere principali: *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain* (1746); *Traité des systèmes* (1749); *Traité des sensations* (1754); *Traité des animaux* (1755); *Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme* (stamp. 1775; pubbl. 1782); *Logique* (1780).

Edizione delle opere: a cura di A. F. Théry, 1821-3, in 16 voll.

Trad. ital.: Carlini (2ª ed., Bari, 1925), Mondolfo (Bologna, 1927), del *Trattato delle sensazioni.*

Studi critici: Dewaule, *C. et la psychol. angl. contemp.* (1892); Mondolfo, *Un psicologo associazionista* (1902); Pergoli, *C. in Italia* (1903); Baguenault de Puchesse, *C.: sa vie, sa philosophie, son influence* (1910); Didier, *Condillac* (1911); Lenoir, *id.*, (1924)].

La finzione della statua.

Per raggiungere tale intento [vale a dire, di considerare i nostri sensi separatamente, distinguere con precisione le idee che dobbiamo a ciascuno di essi, e osservare con quali progressi s'istruiscono, e come si prestano vicendevoli soccorsi], imaginammo una statua organata internamente come noi, e animata di uno spirito privo di qualsiasi specie d'idee. Inoltre supponemmo che l'esterno, tutto di marmo, non le permettesse l'uso di alcuno de' suoi sensi, e ci riservammo la libertà di dischiuderli, a scelta nostra, alle differenti impressioni di cui sono suscettibili.

Credemmo di dover incominciare con l'odorato, perchè fra tutt'i sensi è quello che meno sembra contribuire alle conoscenze dello spirito umano. In seguito furono oggetto delle nostre ricerche gli altri [sensi], e dopo averli considerati se-

paratamente e insieme, vedemmo la statua diventare un animale capace d'invigilare alla propria conservazione.

Il principio che determina lo sviluppo delle sue facoltà, è semplice; è racchiuso nelle sensazioni stesse: poiché, essendo tutte necessariamente piacevoli o spiacevoli, la statua è interessata a godere le une e a sottrarsi alle altre. Ora, ci si convincerà che basta questo interesse, per dare luogo alle operazioni dell'intelletto e della volontà. Il giudizio, la riflessione, i desideri, le passioni &c. altro non sono che la sensazione stessa, la quale differentemente si trasforma. Ecco perché ci è sembrato inutile supporre che l'anima riceva direttamente dalla natura tutte le facoltà di cui è dotata. La natura ci dà certi organi, per farci accorti mediante il piacere, di quello che dobbiamo cercare, e mediante il dolore, di quello che dobbiamo fuggire. Ma qui si arresta; e lascia alla esperienza la cura di farci contrarre abitudini, e di compier l'opera che essa [natura] ha incominciata.

Un tale soggetto è nuovo, e mostra tutta la semplicità delle vie tenute dall'Autore della natura. Si può non ammirare, che sia solamente bisognato rendere l'uomo sensibile al piacere e al dolore, per far nascere in lui idee, desideri, abitudini e talenti di ogni genere?

(Traité des Sensations [Ed. 1798 delle *Oeuvres*]. Dessein de cet ouvrage).

Genesi della riflessione dalla sensazione.

Se una moltitudine di sensazioni si producono contemporaneamente con lo stesso grado di vivacità, o press'a poco, l'uomo ancora è soltanto un animale che sente: la esperienza basta da sola a convincerci che la moltitudine delle impressioni toglie allora allo spirito ogni attività.

Ma lasciamo sussistere esclusivamente una sensazione sola, o anche, senza eliminare interamente le altre, limitiamoci a diminuirne la forza; subito lo spirito è più particolarmente occupato da tale sensazione, la quale conserva tutta la sua vivacità, e quella sensazione diventa attenzione, senza che sia necessario supporre nell'anima niente di più.

Io presto, p. es., poca attenzione a quel che vedo, non ne presto anzi affatto, se tutti i miei sensi aggrediscono la mia anima da ogni parte; ma le sensazioni visive diventano attenzione, non appena i miei occhi si offrano da soli all'azione degli oggetti. Tuttavia le impressioni che provo, possono esser

allora, e qualche volta sono, cosí estese, varie e numerose, che io scorgo una quantità di cose, senza esser attento ad alcuna; ma non appena fermo lo sguardo sopra un oggetto, le sensazioni particolari che ne ricevo, sono l'attenzione stessa che gli dedico. Cosí una sensazione è attenzione, sia perché è sola, sia perché è piú viva di tutte le altre.

Che una nuova sensazione acquisti maggiore vivacità della prima, e diventerà a sua volta attenzione.

Ma quanto maggior forza ha avuto la prima, tanto piú si conserva la impressione che ha prodotta. La esperienza lo prova.

La nostra capacità di sentire si comparte dunque tra la sensazione che abbiamo avuta e quella che abbiamo: le percepiamo entrambe insieme; ma le percepiamo differentemente: una ci sembra passata, l'altra ci sembra attuale.

Percepire o sentire [una o l'altra di] queste due sensazioni, è la stessa cosa: ora questo «sentimento» prende il nome di *sensazione*, quando la impressione si produce attualmente sopra i sensi, e prende il nome di *memoria*, quando quella sensazione, che in questo momento non si produce, si presenta a noi come una sensazione che si è prodotta. La memoria è dunque solamente la sensazione trasformata.

Cosí siamo capaci di due attenzioni: una si esercita con la memoria, e l'altra con i sensi.

Sempre che ci sia doppia attenzione, c'è comparazione; perché stare attenti a due idee o compararle, è la medesima cosa. Ora, non si può compararle, senza scorgere tra loro qualche differenza o qualche somiglianza: scorgere consimili rapporti, è *giudicare*. Le azioni di comparare e giudicare non sono dunque se non l'attenzione stessa: ed ecco come la sensazione diventa successivamente attenzione, comparazione, giudizio.

Gli oggetti che compariamo hanno una quantità di rapporti [fra loro], sia perché le impressioni che producono sopra di noi sieno del tutto differenti, sia perché differiscano solamente dal piú al meno, sia perché essendo simili si combinino in ciascuno in maniera diversa. In simile caso, l'attenzione che loro porgiamo, abbraccia da principio tutte le sensazioni alle quali essi danno occasione.

Ma quest'attenzione essendo cosí compartita, le nostre comparazioni son vaghe, cogliamo solamente rapporti confusi, i nostri giudizi sono imperfetti o malcerti: siamo dunque obbligati a portare la nostra attenzione da un oggetto sopra l'altro, considerando separatamente le loro qualità. Dopo avere, p. es., giudicato del loro colore, giudichiamo della loro forma, per giudicare poi della loro grandezza; e percorrendo per tal modo

tutte le sensazioni ch'essi provocano in noi, scopriamo, con una serie di comparazioni e di giudizi, i rapporti che sussistono tra loro, e il risultato di questi giudizi è la idea che ci formiamo di ciascuno. L'attenzione, cosí condotta, è come una luce che si riflette da un corpo sopra l'altro per illuminarli ambedue, e la chiamo *riflessione*. La sensazione, dopo essere stata attenzione, comparazione, giudizio, diventa dunque ancora la riflessione stessa [*intendi:* è una trasformazione della sensazione persino la riflessione, la sola sorgente di conoscenze, cioè, che il Locke (v. s. p. 150 ss.), prendendo il termine in piú vasta accezione, tenesse distinta dalla sensazione].

(Extrait raisonné du Traité des Sensations [Ediz. c. s.]. Précis de la première Partie).

Sostanzialità e semplicità del principio spirituale.

Negli organi non può esserci altro che movimento, e tuttavia una sensazione, quantunque prodotta in occasione del movimento, non è questo movimento stesso. Dunque le sensazioni non sono negli organi.

Sono per conseguenza in qualche cosa di diverso da tutto ciò ch'è corpo; in una sostanza, vale a dire, dove c'è qualche cos'altro che movimento. È ciò che si chiama *anima, spirito*, o *sostanza spirituale*. Quanto piú rifletteremo sulle proprietà di tale sostanza, tanto piú ci convinceremo che è assolutamente differente dal corpo.

L'anima confronta le sensazioni, trasmèssele da organi differenti. Tutte le sensazioni si riuniscono dunque in lei, come in una sostanza sola. Se infatti le cinque specie di sensazioni appartenessero a cinque sostanze, come i movimenti che danno loro occasione, appartengono a cinque organi differenti, — nessuna di tali sostanze potrebbe confrontarle [tra loro].

In che cosa consiste dunque la unità dell'anima? È una, nello stesso senso in cui diciamo ch'è uno il corpo? Ma un corpo è composto di due metà, e ciascuna metà di altre due; di modo che per giungere a una sostanza che fosse una, bisognerebbe giungere a una sostanza che non avesse due metà, che non avesse varie parti, che non fosse composta; vale a dire, a una sostanza semplice.

Se l'anima è una, nello stesso senso che il corpo, non è propriamente una; è al contrario, una collezione di piú sostanze.

In tal caso, o le sensazioni si compartirebbero tra le so-

stanze così che una sostanza avrebbe sensazioni che l'altra non avrebbe, ovvero ciascuna sensazione apparterrebbe ugualmente a tutte le sostanze e a ciascuna di esse. Se le sensazioni si compartissero fra tutte le sostanze, non ci sarebbe in noi sostanza alcuna, che le potesse confrontare [tra loro]. Questa supposizione non può dunque esser ammessa.

Se le sensazioni si riuniscono tutte ugualmente in ciascuna sostanza, ciò consegue dall'essere ciascuna sostanza propriamente e assolutamente una, senza composizione. Si vorrà supporre che sieno composte? Ripeterò lo stesso ragionamento, e dirò: o le sensazioni si compartiscono tra quelle sostanze, o si raccolgono tutte in ciascuna. Si sarà dunque costretti a riconoscere infine che non possono trovarsi insieme, se non in una sostanza che non sia composta di più altre, cioè in una sostanza semplice. L'anima è dunque semplice e senza composizione.[1]

(Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme. Leçons préliminaires, art. IV. Ed. 1782, aux Deux-Ponts [Palatinato]).

CAPITOLO IV.

GIULIANO OFFRAY DE LA METTRIE.

[N. a St.-Malo, m. a Berlino (1709-51). Rappresenta un sensismo estremo e il più spregiudicato ateismo e materialismo.

Opere principali: *Histoire naturelle de l'âme* (pseudonima, 1745); *L'Homme Machine* (1748); *L'Homme Plante* (1748); *Les animaux plus que machines* (1750).

Ediz. delle opere: Oeuvres philosophiques, 1796.

Studi critici: Federico II, re di Prussia, *Éloge de L. M.*; René Paquet (con il pseudonimo Nérée Quépat), *Essai sur L. M., sa vie et ses oeuvres* (1873); Picavet, *L. M. et la critique allemande* (1889); Poritzki, *J. O. de L., sein Leben und seine Werke* (1900)].

---

[1] « Solamente l'anima conosce, perché solamente l'anima sente; a lei sola appartiene di analizzare tutto quello che le è noto per mezzo della sensazione » (Logique, P. I, Chap. VII).

Pensiero e materia.

. . . Le facoltà dell'anima dipendono tutte dall'appropriato organamento del cervello e di tutto il corpo, in modo cosí stretto ch'esse manifestamente altro non sono se non questo stesso organamento . . . Delle rotelle, alcune molle di piú che non negli animali piú perfetti, il cervello proporzionalmente piú vicino al cuore, e che [ne] riceve anche piú sangue, data la medesima ragione — infine, che so io?, delle cause sconosciute produrrebbero sempre quella coscienza delicata, cosí facile a esser ferita, quei rimorsi, che non sono più che non sia il pensiero, estranei alla materia, e in una parola tutta la differenza che vien qui supposta [che cioè l'uomo si distingua dagli animali per aver avuto in retaggio la legge naturale]. Dunque la struttura dell'organismo basterebbe a tutto? Sì, una volta ancora; essendo manifesto che il pensiero si sviluppa con [lo svilupparsi de]gli organi, perché mai la materia di cui questi son fatti, non sarebbe anche suscettibile di rimorso, una volta che ha acquistato, con il tempo, la facoltà di sentire?

L'anima, dunque, non è che un termine vano, del quale non si ha alcuna idea, e una mente retta se ne deve servire puramente per denominare quella parte che è in noi pensante. Posto il minimo principio di movimento, i corpi animati avranno tutto quanto è loro necessario per muoversi sentire pensare pentirsi, e, in una parola, per avere un comportamento, così nel fisico come nel morale, che dipende dal fisico . . . Ce n'è abbastanza per indovinare l'enigma delle sostanze e quello dell'uomo. Si vede che nell'universo c'è una sostanza soltanto, e che l'uomo è la piú perfetta . . . Questi esseri superbi e vani, distinti piú dal loro orgoglio che non dal nome di uomini, per voglia che abbiano di elevarsi, non sono in fondo se non animali e macchine che strisciano perpendicolarmente . . . Essere macchina, sentire, pensare, saper distinguere il bene dal male, come l'azzurro dal giallo, in una parola essere nato dotato d'intelligenza e di un sicuro istinto di moralità, e non essere che un animale, non sono . . . cose piú contraddittorie che essere una scimmia o un pappagallo, e sapersi procurare piacere . . . Credo che il pensiero sia cosí poco incompatibile con la materia organizzata, che esso [piuttosto] sembra essere una proprietà di questa, quale la elettricità, la facoltà motrice, la impenetrabilità, la estensione ecc.

(L'Homme Machine [verso la fine]. Seguo il testo della ed. delle *Oeuvres philosophiques*, Berlino 1775).

CAPITOLO V.

CLAUDIO-ADRIANO HELVÉTIUS.

[N. e m. a Parigi (1715-71). Ricavò dai principii del sensismo radicale la tesi della onnipotenza della educazione e della legislazione, e sostenne la morale egoistica.

Opere principali: *De l'esprit* (anonimo, 1758); *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (postumo, 1772).

Ed. delle opere: a cura di LEFEBVRE DE LA ROCHE, 1795, in 14 voll.

Studi critici: MONDOLFO, *Le teorie morali e politiche di C. A. H.* (1904); KEIM (edit. della scelta *Les plus belles pages* di H., 1909), *H., sa vie et son oeuvre* (1907)].

La intelligenza è effetto della educazione, non dono di natura.

In questo discorso mi propongo di esaminare quello che possono sopra la intelligenza la natura e la educazione; e per tale intento, debbo in primo luogo determinare che cosa si vuol dire con la parola *natura*.

Questa parola può suscitare in noi la idea confusa di un essere o di una forza che ci ha dotati di tutt'i nostri sensi: ora, i sensi sono le fonti di tutte le nostre idee; privati di un senso, siamo privati di tutte le idee che sono relative ad esso; un cieco nato non ha, per questa ragione, alcuna idea dei colori: è dunque evidente che, [intesa quella parola] in tale significato, la intelligenza dev'essere considerata tutta quanta come un dono della natura.

Ma, se si prende quella parola in una differente accezione, e se si suppone che tra gli uomini conformati bene, dotati di tutt'i loro sensi, e tali che nel loro organismo non si scorga nessun difetto, la natura abbia messo tuttavia cosí grandi differenze e cosí disuguali disposizioni alla intelligenza, che gli uni sieno organizzati per essere stupidi, e gli altri per essere intelligenti — la questione diventa piú delicata.

Confesso che non si può da prima considerare la grande disuguaglianza d'intelligenza degli uomini, senz'ammettere tra le menti la stessa differenza che tra i corpi, dei quali gli uni sono deboli e delicati, mentre gli altri sono forti e robusti.

Chi potrebbe — si dirà a tal proposito — dare occasione a differenze nel modo uniforme in cui opera la natura?

Questo ragionamento, è vero, è fondato soltanto sopra un'analogia... Per altro, per debole che sia in se stesso, deve parere dimostrativo; perché infine — si dirà — a quale causa attribuire la grande disuguaglianza d'intelligenza che si osserva tra uomini, i quali sembrano aver avuto la stessa educazione?

Per rispondere a questa obiezione, bisogna dapprima esaminare se più uomini possano, a rigore, aver avuto la medesima educazione, e a tal uopo, stabilire quale idea si connetta alla parola *educazione*.

Se per *educazione* s'intende semplicemente quella che si riceve negli stessi luoghi e dagli stessi maestri, in questo senso, la educazione è la stessa per una infinità di uomini.

Ma se si dà a quella parola un significato più vero e più esteso, e vi si comprende in generale tutto quanto serve alla nostra istruzione, allora dico che nessuno riceve la stessa educazione [di un altro]; perché ciascuno, oserei dire, ha per precettori e la forma del governo sotto il quale vive, e i propri amici, e le proprie amanti, e le persone che lo circondano, e le sue letture, e infine il caso, cioè una infinità di avvenimenti di cui la nostra ignoranza non ci permette di scorgere la concatenazione e le cause. Ora questo caso ha nella nostra educazione una parte maggiore che non si pensi. Dal caso ci sono messi sotto gli occhi certi oggetti, ci è data occasione, per conseguenza, alle idee più felici, e siamo talora condotti alle più grandi scoperte.

[Si citano ad es., come dovute al caso, la scoperta galileiana del principio del peso dell'aria, e la scoperta newtoniana della legge di gravitazione universale].

Mi rendo conto che non si può da principio, senza un certo sforzo, attribuire così grandi effetti a cause così remote, e in apparenza così piccole. D'altra parte, la esperienza c'insegna che, nel fisico come nel morale, i più grandi avvenimenti sono spesso l'effetto di cause quasi impercettibili...

[Seguono altri esempi].

... Conchiuderò da quello che ora ho detto, che, se sotto la parola «educazione» si comprende in generale tutto quello che serve alla nostra istruzione, questo medesimo caso deve necessariamente averci la massima parte; e che, nessuno essendo esattamente collocato nel medesimo concorso di circo-

stanze [di un altro], neanche riceve precisamente la stessa educazione.

Ciò posto, chi può assicurare che non sia prodotta dalla differenza della educazione, la differenza che si riscontra fra gl'intelletti? che gli uomini [cioè] non sieno simili a quegli alberi della stessa specie, il cui germe, indistruttibile e assolutamente identico, non essendo mai seminato esattamente nello stesso terreno, né precisamente esposto agli stessi venti, allo stesso sole, alle stesse piogge, deve, sviluppandosi, assumere di necessità una infinità di forme differenti? Potrei conchiudere dunque che la disuguaglianza d'intelligenza degli uomini può indifferentemente essere considerata come effetto della natura o della educazione. Ma, per vera che fosse questa conchiusione, siccome sarebbe affatto vaga e si ridurrebbe, per cosí dire, a un *forse*, credo di dover considerare questa questione sotto un punto di vista nuovo, e ricondurla a principii piú certi e piú precisi . . .

. . . Il genio è comune, e rarissime sono le circostanze atte a svilupparlo. Se è lecito comparare il profano con il sacro, si può dire che in questo campo molti sono i chiamati e pochi gli eletti [MATT., XX, 16; XXII, 14].

La disuguaglianza d'ingegno che si nota fra gli uomini, dipende dunque e dal governo sotto il quale vivono, e dal secolo piú o meno felice in cui nascono, e dalla educazione piú o meno buona che ricevono, e dal desiderio piú o meno vivo che hanno di segnalarsi, e infine dalle idee piú o meno grandi, o feconde, di cui fanno l'oggetto delle proprie meditazioni.

L'uomo di genio, dunque, non è se non il prodotto delle circostanze nelle quali l'uomo stesso si è trovato. Cosí tutta l'arte della educazione consiste nel porre i giovani in un concorso di circostanze atte a sviluppare in loro il germe dell'ingegno e della virtú. A tale conchiusione non mi ha condotto l'amore del paradosso, ma il solo desiderio della felicità degli uomini. Ho sentito quanto [grande tesoro] di lumi, di virtú, e per conseguenza di felicità, verrebbe diffuso nella società da una buona educazione; e parimente ho sentito quanto la comune persuasione che il genio e la virtú sieno puri doni della natura, si opponesse ai progressi della scienza e della educazione, e favorisse, a tale riguardo, la pigrizia e la negligenza. Tale essendo il mio obbietto, nell'esaminare quel che potevano sopra di noi la natura e la educazione, mi sono accorto che la educazione ci faceva quali siamo: per conseguenza, ho creduto fosse dovere di un cittadino bandire una verità, atta

a ridestare l'attenzione sopra i mezzi di perfezionare questa stessa educazione.

(De l'Esprit [Paris, Lavigne, 1843]. Disc. III, Chap. I e XXX).

Virtú e interesse.

... In ogni tempo, in ogni luogo, in materia cosí di moralità come d'intelligenza, sempre dall'interesse personale è dettato il giudizio dei singoli, dall'interesse generale quello delle nazioni: ond'è che sempre, da parte cosí del pubblico come dei privati, la lode vien tributata dall'amore o dalla riconoscenza, il disprezzo dall'odio o dalla vendetta ... Non c'è individuo che non chiami negli altri *probità* semplicemente l'abitudine delle azioni che sono utili a lui ... Ci sono uomini, ai quali una felice natura, un vivo desiderio di gloria e di stima, ispirano per la giustizia e la virtú lo stesso amore che gli uomini comunemente hanno per le grandezze e le ricchezze. Le azioni personalmente utili a questi uomini virtuosi sono le azioni giuste, conformi, o per lo meno non contrarie, all'interesse generale ... Se l'universo fisico è sottomesso alle leggi del moto, l'universo morale non è meno sottomesso a quelle dell'interesse. L'interesse è, in terra, il potente incantatore che cambia agli occhi di tutte le creature la forma di tutti gli oggetti ... Il pubblico ... dà il nome di oneste, grandi o eroiche, solamente alle azioni che gli sono utili; e ... non proporziona la propria stima per questa o quell'azione, al grado di forza, coraggio o generosità, necessario per eseguirla, ma alla importanza stessa di tale azione e al vantaggio che ne ricava. ... Che due si precipitino in un baratro: è un'azione comune a Saffo e a Curzio: ma quella vi si getta per strapparsi ai guai amorosi, e questi per salvare Roma; Saffo è una matta, e Curzio un eroe. In vano certi filosofi darebbero parimente a queste due azioni il nome di pazzia; il pubblico, piú illuminato di loro sopra i suoi veri interessi, non darà mai il nome di matto a quelli che son tali per il suo vantaggio ... Gli uomini tendono tutti unicamente alla propria felicità; sottrarli a questa tendenza non si può; sarebbe inutile mettercisi, e pericoloso riuscirci; per conseguenza, non si può renderli virtuosi, se non unendo l'interesse personale all'interesse generale. Posto questo principio, è evidente che la morale si riduce a esser una scienza frivola, se non la si confonde con la politica e la legislazione: donde concludo che, per rendersi

utili all'universale, i filosofi debbono considerare gli oggetti dal punto di vista da cui li contempla il legislatore. Senza esser armati dello stesso potere, debbon essere animati dallo stesso spirito. Tocca al moralista indicare le leggi, delle quali il legislatore, apponendo il suggello della propria potenza, assicura la esecuzione . . . Il dolore e il piacere sono i soli motori dell'universo morale; . . . il sentimento dell'amor di sé è la sola base sopra la quale possano gettarsi le fondamenta di una morale utile.

(*ib.*, Disc. II, Chap. I, II, XI, XV, XXIV).

CAPITOLO VI.

DIONIGI DIDEROT.

[N. a Langres, m. a Parigi (1713-84). Temperamento ricchissimo, mobilissimo, esuberante: nel suo cuore ardente e nel suo ingegno sommamente versatile, convergono, sebbene non ridotte a coerenza di sistema, tutte le tendenze dell'illuminismo francese: dal deismo all'ateismo, ch'è piuttosto un panteismo ilozoistico, dalla protesta, levata in nome della natura, contro i vizi e le miserie della vita sociale, alla fede nella scienza: la sua etica, autonoma e utilitaristica, ha il proprio principio nella natura, ed è contrapposta alla immoralità profonda della religione. Anche come filosofo, il D. è uno scrittore d'occasione, un dilettante geniale.

Opere principali: *Pensées philosophiques* (1746); *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient* (1749); *Entretiens d'un philosophe avec la maréchale de ****; *Pensées sur l'interprétation de la Nature* (1754). Postume (1830): *Entretien de Dalembert et de Diderot; le Rêve de Dalembert, suite de l'Entretien; — Paradoxe sur le Comédien; — Supplément aux voyages de Bougainville.*

Ed. delle opere (per l'*Encyclopédie*, v. s. pag. 265-6): a cura di Assézat e Tourneux (1875-9) in 20 voll.

Studi critici: Rosenkranz, *D.'s Leben und Werke* (1866, 2 voll.); Schérer, *Diderot*, 1880; Morley, *Diderot and the Encyclopaedists* (1891); J. Reinach, *Diderot*, 1894; Ducros, *D., l'homme et l'écrivain* (1894); Collignon, *D., sa vie, ses oeuvres, sa correspondance* (1895); Avédik Mesrobian, *Les conceptions pédag. de D.* (1913); Loyalty Cru, *D. as a disciple of English thought* (1913); Hermand, *Les idées morales*

de D. (1923); BUSNELLI, *D. et l'Italie. Reflets de vie et de culture italiennes dans la pensée de D., avec un essai bibliogr. sur* [sa] *fortune en Italie* (1925)].

Il mistero della vita.

[Chi non ammette la esistenza di Dio e sfugge alle difficoltà legate al suo concetto, s'imbatte in altre: se a Dio si sostituisce la sensibilità, come qualità generale ed essenziale della materia, si ammetterà che anche la pietra senta? E perché no? Purché, come si distingue la forza morta di un corpo mantenuto immobile per la pressione dell'ambiente, dalla forza viva di un corpo in moto, così si distingua «una sensibilità attiva, la quale si rende manifesta con certe azioni, che si posson osservare nell'animale e forse nella pianta; e una sensibilità inerte, della quale ci farebbe certi il passaggio allo stato di sensibilità attiva». Passaggio, che si verifica p. es. ogni volta che si mangia e che, mangiando, si eliminano appunto «gli ostacoli che si opponevano alla sensibilità attiva dell'alimento»: e l'alimento può esser anche marmo (come componente dell'humus che dà nutrimento alle piante commestibili)].

D'ALEMBERT. — Vero o falso che sia, mi piace questo passaggio dal marmo all'humus, dall'humus al regno vegetale, e dal regno vegetale al regno animale, alla carne. — DIDEROT. — Della carne, o dell'anima . . . , io ne faccio dunque una materia attivamente sensibile; e, se pur non risolvo il problema che mi hai proposto, almeno mi ci avvicino di molto; giacché mi concederai che c'è molta più distanza da un pezzo di marmo a un essere che sente, che non da un essere che sente a un essere che pensa. — Ne convengo. Con tutto questo, l'essere sensibile non è ancora l'essere pensante.

[Segue una digressione, nella quale si sostiene la possibilità di spiegare esclusivamente con agenti materiali la generazione di qualunque animale, anche dell'uomo di genio. Coloro che credono ai germi preesistenti, ignoti alla esperienza e non ammissibili dalla ragione, partono dalla follia di supporre che le specie animali sieno state e sieno per essere sempre quali sono].

DIDEROT. — Mi permetteresti di antecipare di alcune migliaia di anni sui tempi? — D'ALEMBERT. — Perché no? Per la

natura il tempo non è nulla. — Tu consenti dunque che io spenga il nostro sole? — Tanto piú volentieri, in quanto che non sarà il primo che si sia spento. — Spento il sole, che cosa succederà? Periranno le piante, periranno gli animali, ed ecco la terra solitaria e muta. Riaccendi quell'astro: e immediatamente ristabilisci la causa necessaria di una infinità di nuove generazioni, tra le quali non oserei affermare con certezza se nel corso dei secoli le nostre piante e i nostri animali odierni si riprodurranno o no. — E perché mai i medesimi elementi sparsi non produrrebbero, venendo a riunirsi, i medesimi risultati? — Gli è che tutto è connesso nella natura, e colui che suppone un fenomeno nuovo o riconduce un istante trascorso, ricrea un mondo nuovo. — . . . Ma, per tornare all'uomo, poiché l'ordine generale ha voluto ch'egli esistesse, — ricordati che mi hai lasciato al passaggio dall'essere senziente all'essere pensante . . . — E se non ne venissi a capo, che cosa se ne potrebbe ricavare contro una concatenazione incontestabile di fatti? — Niente, se non che dovremmo fermarci senz'altro a questo punto. — E per andare piú oltre, ci sarebbe lecito inventare un agente contradditorio ne' suoi attributi, una parola vuota di senso, inintelligibile? — No. — Potresti dirmi che cos'è la esistenza di un essere sensibile, nei riguardi di lui stesso? — È la coscienza di essere stato lui, dal primo istante della sua riflessione, fino al momento presente. — E questa coscienza sopra che cosa è fondata? — Sopra la memoria delle sue proprie azioni. — E senza questa memoria? — Senza questa memoria, egli non avrebbe un suo proprio Io, perché, sentendo la sua esistenza soltanto nel momento della impressione, non avrebbe punta storia della sua vita. La sua vita sarebbe una successione interrotta di sensazioni, che niente collegherebbe. — Benissimo. E la memoria che cos'è? Da che cosa nasce? — Da una data costituzione organica che cresce, s'indebolisce, e a volte si perde totalmente. — Se dunque un essere che sente, e che ha questa costituzione organica propria della memoria, collega le impressioni che riceve, forma mediante questo legame una storia che è quella della sua vita, acquista la coscienza di sé, — egli nega, afferma, conchiude, pensa. — Mi sembra che sia cosi; mi resta solamente una difficoltà. — Sbagli; te ne resta ben piú di una. — Ma una ch'è la principale; ed è che mi sembra che noi non possiamo pensare se non a una sola cosa per volta; e che per formare, non dico quell'enormi catene di ragionamenti che abbracciano nel loro àmbito migliaia d'idee, ma una semplice proposizione, si direbbe che bisogna avere almeno due cose presenti: [delle quali una è] l'oggetto che sembra restare sotto l'occhio della mente, mentre questa si occupa della qualità che ne affermerà o negherà

[cioè della seconda cosa che bisogna aver presente]. — Così penso; e ciò mi ha fatto a volte comparare le fibre dei nostri organi a corde vibranti sensibili. La corda vibrante sensibile oscilla, risuona ancora a lungo, dopo ch'è stata pizzicata. Da questa oscillazione, da questa specie di risonanza necessaria, è tenuto presente l'oggetto, mentre la mente si occupa della qualità che gli conviene. Ma le corde vibranti hanno un'altra proprietà ancora, cioè di fare fremere altre corde; ed ecco come una prima idea richiama una seconda, queste due una terza . . . e via dicendo . . . Se questo fenomeno si osserva tra le corde sonore, inerti e separate, come non si verificherebbe tra punti viventi e collegati, tra fibre continue e sensibili? — Tutto questo, se non è vero, è per lo meno molto ingegnoso. Ma si sarebbe tentati di credere che tu cada insensibilmente nell'inconveniente che volevi evitare. — Quale? — Tu ce l'hai con la distinzione delle due sostanze. — Non ne faccio un mistero. — E se ci guardi da vicino, fai della mente del filosofo un essere distinto dallo strumento, una specie di musicista che presta orecchio alle corde vibranti, e sentenzia sulla loro consonanza o dissonanza. — Può essere ch'io abbia dato motivo a questa obiezione, che forse non mi avresti fatta, se avessi considerato la differenza tra lo strumento filosofo e lo strumento clavicembalo. Lo strumento filosofo è sensibile; è, al tempo stesso, musicista e strumento. In quanto è sensibile, ha la coscienza momentanea del suono che rende; in quanto è animale, ne ha la memoria. Questa facoltà organica, connettendo in lui medesimo i suoni, vi produce e conserva la melodia. Supponi che il clavicembalo abbia sensibilità e memoria, e dimmi se non si ripeterà da sé le arie, che avrai eseguite sopra i suoi tasti. Noi siamo strumenti dotati di sensibilità e di memoria . . . — . . . Così dunque, se questo clavicembalo sensibile e animale fosse dotato altresì della facoltà di nutrirsi e di riprodursi, esso vivrebbe, e genererebbe, da solo o con la sua femmina, dei clavicembalini viventi e risonanti. — Senza dubbio. Secondo te, che cos'altro è un fringuello, un usignuolo, un musicista, un uomo? E qual altra differenza trovi tu fra un'oca e una ocarina? [1] Lo vedi quest'uovo? Ecco con che cosa si buttano all'aria tutte le scuole di teologia e tutt'i templi della terra. Quest'uovo che cos'è? Una massa insensibile, prima che vi sia introdotto il germe. E dopo che ci viene introdotto il germe, che cos'è ancora? Una massa insensibile; poiché questo germe non è esso stesso che un

---

[1] Il testo ha *serin* (canerino) e *serinette* (organetto): così anche appresso.

fluido inerte e grossolano. Come farà questa massa a passare a un altro organamento, alla sensibilità, alla vita? Per virtú del calore. Chi produrrà il calore? Il movimento.

[DIDEROT continua accennando alla formazione, allo sviluppo, alle manifestazioni di vita organica, appetitiva, affettiva di un piccolo uccello].

Vorresti sostenere, con Cartesio, che [il pulcino] è una semplice macchina imitativa? Ma anche i bambini si rideranno di te, e i filosofi ti risponderanno che se quella è una macchina, sei una macchina anche tu. Se riconosci che tra l'animale e te c'è soltanto una differenza di organamento, ti mostrerai sensato e ragionevole, e sarai in buona fede: ma se ne conchiuderà contro di te che con una materia inerte, disposta in una certa maniera, impregnata di un'altra materia inerte, dal calore e dal movimento, si ottiene sensibilità, vita, memoria, coscienza, passioni, pensiero. Non ti rimane che adottare uno di questi due partiti; cioè imaginare nella massa inerte dell'uovo un elemento recondito, che ne attendeva lo sviluppo per manifestare la propria presenza, ovvero supporre che questo elemento impercettibile vi si è insinuato attraverso il guscio dell'uovo, a un dato momento dello sviluppo. Ma che cos'è questo elemento? Occupava spazio o no? Com'è venuto, o come mai ha fatto a scappare, senza muoversi? Dov'era? Che cosa faceva, lí o altrove? È stato creato al momento del bisogno? Esisteva? Aspettava un domicilio? Omogeneo, era materiale; se era eterogeneo, non si concepisce né la sua inerzia prima dello sviluppo, né la sua energia nell'animale sviluppato. Statti ad ascoltare e farai compassione a te stesso; ti accorgerai che, per non ammettere una supposizione semplice la quale spiega tutto, vale a dire la sensibilità come proprietà generale della materia o come prodotto dell'organamento, rinunci al senso comune e precipiti in un abisso di misteri, di contraddizioni e di assurdità. — Una supposizione! Ti fa comodo dire cosí. Ma se fosse una qualità essenzialmente incompatibile con la materia? — E come fai a sapere che la sensibilità è essenzialmente incompatibile con la materia, tu che non conosci la essenza di alcuna cosa al mondo, né della materia né della sensibilità? Riesci forse meglio a capire la natura del movimento, la sua esistenza in un corpo, e il suo comunicarsi da un corpo a un altro? — Senza concepire la natura della sensibilità, né quella della materia, vedo che la sensibilità è una qualità semplice, una, indivisibile e incompatibile con un soggetto o un supposito divisibile. — Guazzabuglio metafisico-

teologico. Cosa! non vedi tu forse che tutte le qualità, tutte le forme sensibili di cui la materia è rivestita, sono essenzialmente indivisibili? Della impenetrabilità non c'è un piú o un meno. La metà di un corpo rotondo c'è, ma la metà della rotondità non c'è . . . Sii fisico, e riconosci la produzione di un effetto quando lo vedi prodotto, anche se non puoi spiegare il nesso della causa con l'effetto. Sii logico, e non sostituire a una causa che è, e che spiega tutto, un'altra causa che non si concepisce, e della quale si concepisce ancora meno il legame con l'effetto, e che genera una moltitudine infinita di difficoltà senza risolverne nessuna. — Ma se io mi diparto da questa causa? — Non c'è piú di una sostanza nell'universo, nell'uomo, nell'animale. L'ocarina è di legno, l'uomo è di carne. L'oca è di carne; il musico è di carne diversamente organizzata; ma una e l'altro hanno una stessa origine, una stessa formazione, le stesse funzioni e lo stesso fine.

(Entretien entre D'Alembert et Diderot [1769; pubb. nel 1830]. Ho seguito il testo della ed. Assézat).

CAPITOLO VII.

GIANGIACOMO ROUSSEAU.

[N. a Ginevra, m. a Erménonville (1712-78). Il suo richiamo alla natura è rivendicazione della interiorità, esaltazione della umanità, nella sua purezza e semplicità genuina, sopra i valori mendaci creati da una civiltà corrotta e artificiosa, assunzione del sentimento immediato a organo della valutazione, celebrazione della libertà come essenza della natura umana. A questi principii s'informano le sue idee religiose pedagogiche politiche.

Opere principali: *Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon, en 1750, sur cette question*: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs, *par un citoyen de Génève* (1750); *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755); *Julie, ou la Nouvelle Héloïse, ou Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes* (1759; ed. critica a cura di D. Mornet, 1925): *Émile, ou de l'Éducation* (1762: della « Profession de foi du vicaire Savoyard », ed. crit. commentata, a cura di P. M. Masson, 1914), a cui si riferisce la lettera di *J. J. Rousseau, citoyen de Génève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris* (1763); *Du Contrat social, ou Principes*

du droit politique (1762; ed. DREYFUS-BRISAC, 1896), a cui si riferiscono le *Lettres écrites de la montagne* (1764-5). Postume: *Les Confessions* (pubbl. dal 1782; ed. VAN BEVER, 1914); *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (1772; pubbl. 1782); *Dialogues: R. juge de Jean-Jacques* (1772-6); *Les Rêveries du promeneur solitaire* (1776-8, incompiute; pubbl. 1782). È in corso di pubbl. (iniziata nel 1924 a cura di THÉOPHILE DUFOUR) la *Correspondance générale de J. J. R.*

Ediz. delle opere: a cura di MUSSET-PATHAY (1823-6) in 25 voll. Degli scritti politici, ediz. di Cambridge (1915) in due voll.

Trad. ital. recenti: LA FERLA, dei *Discorsi* (Milano, 1892): MONDOLFO (Bologna, 1924), VARVELLO (Torino, 1926), PERTICONE (Torino, 1927), dei *Discorsi* e del *Contratto Sociale*; SAITTA, del *Contr. Soc.* (Firenze, 1924); VIZZOTTO (Milano, 1886; 5ª ed., 1908), VERDE (Torino, 1922-3), DE ANNA (Firenze, 1923), CASTALDO (Firenze, 1928), dell'*Emilio*; CERATI, delle *Lettere dalla Montagna* (Milano, 1905); ARRIGHI (Torino, 1925), GARSIA (Firenze, 1925), scelte dalle *Confessioni* (*Extraits* da queste, a cura di LANDINI, Milano, 1927).

Studi critici: MORLEY, *Rousseau* (1873); BOURGEAUD, *J. J. R.'s Religionsphilosophie* (1883); BEAUDOIN, *La vie et les oeuvres de J. J. R.* (1891); CHUQUET, *J. J. R.* (1893); HÖFFDING, *R. und seine Philosophie* (1897; trad. fr., 1912); LIEPMANN, *Die Rechtsphilosophie des J. J. R.* (1898); HAYMANN, *J. J. R.'s Sozialphilosophie* (1898); ASSE, *J. J. R.* (1900: bibliografia); COMPAYRÉ, *J. J. R. et l'éducation de la nature* (1901); DEL VECCHIO, *Su la teoria del Contratto sociale* (1906); LEMAITRE, *J. J. R.* (1907); RODET, *Le* Contrat Social *et les idées politiques de J. J. R.* (1909); BOSANQUET, BOUTROUX, DELBOS, HÖFFDING, PARODI, &c., nº spécial de la *Revue de Mét. et de Mor.* consacré à J. J. R. (1912; trad. it., pubbl., insieme con altri saggi rousseauiani, da E. BOSSI, Venezia, 1927); BALDENSPERGER, BOUGLÉ, DELBOS, GASTINEL, PARODI, VIAL, &c., *Leçons faites à l'Ecole des Hautes Etudes Sociales* (1912); COLOZZA, *Il metodo attivo nell'*Emilio; *Ripensando l'*Emilio (1912); BOUVIER, *J. J. R.* (1912); FAGUET, *R. penseur* (1912); COLOZZA, MARCHESINI, VARISCO, PIAZZI, VIDARI, TAROZZI, MONDOLFO, DEL VECCHIO &c., *Per il IIº Centenario di G. G. R.: studi pubbl.* (Dec. 1912) *dalla* Riv. Pedagogica (1913); MARCHESINI, *L'educaz. naturale nella dottr. di G. G. R. e nell'età nostra* (1913); SAKMANN, *J. J. R.* (1913); FONSEGRIVE, *id.*; TAROZZI, *G. G. R.* (1913); MASSON, *La religion de J. J. R.* (1916, tre voll.); VIAL, *La doctrine d'éducation de J. J. R.* (1920); PROAL, *La psychologie de J. J. R.* (1923); SAKMANN, *J. J. R.* (2ª ed., 1923). Dal 1905 si pubblicano le *Annales de la Société J. J. R.*].

La felicità.

Tutto sulla terra è in un continuo fluire. Nulla vi conserva una forma costante e decisa, e i nostri affetti che si legano alle cose esterne, passano e cambiano di necessità come queste. Sempre avanzandoci o restandoci a dietro, richiamano il passato che non è piú, o prevengono l'avvenire, che sovente non deve essere: niente c'è in essi di solido, a cui il cuore si possa legare. Cosí quaggiú non si ha proprio se non piacere che passa; quanto alla felicità che dura, dubito che qui sia conosciuta. A mala pena si dà, ne' gaúdi nostri piú vivi, un istante che il cuore possa veracemente dirci: *Vorrei che questo istante durasse sempre*. E come può chiamarsi felicità uno stato fuggitivo che ci lascia ancora il cuore inquieto e vuoto, che ci fa rimpiangere qualche cosa da prima, e desiderar qualche cosa ancora di poi?

Ma se si dia uno stato in cui l'anima trovi un fondamento cosí solido da potervisi assidere tutta quanta, e radunare lí tutto il suo essere, senz'aver bisogno di richiamare il passato né di metter le mani sull'avvenire; in cui nulla sia il tempo per lei, e il presente duri sempre, senza tuttavia registrar la sua durata e senza traccia alcuna di successione, senz'alcun altro sentimento di privazione né di godimento, di piacere né di sofferenza, di desiderio né di timore, oltre a quello soltanto della nostra esistenza, e se possa questo sentimento solo riempirla tutta quanta: — fin tanto che questo stato duri, colui che ci si trova può denominarsi felice, non di una felicità imperfetta, povera e relativa, quale s'incontra nei piaceri della vita, ma di una felicità sufficiente, perfetta e piena, la quale non lasci nell'anima alcun vuoto ch'essa senta il bisogno di riempire. Tale è lo stato in cui mi sono trovato sovente all'isola di Saint-Pierre, nelle mie solitarie fantasticherie, o adagiato nel mio battello che lasciavo andar alla deriva come l'acqua lo portava, o seduto sulle sponde del lago agitato, o altrove, in riva a un bel corso d'acqua, o a un ruscello mormorante sul greto.

Di che cosa si gode in simile condizione? di nulla d'estraneo a sé, di nulla se non di se medesimo e della propria esistenza; fin che dura questo stato, si basta a se medesimo, come Dio. Il sentimento della esistenza spoglio di ogni altra affezione, è per se medesimo un sentimento prezioso di contento e di pace, che basterebbe da solo a render cara e dolce questa esistenza a chi sapesse rimuover da sé tutte le impressioni sensuali e terrene, le quali vengono senza tregua a distrarcene, e a turbarne quaggiú la dolcezza. Ma i piú degli uomini, agitati da continue passioni, poco conoscono questo stato, e avendolo gustato soltanto imperfettamente per brevi istanti, ne conservano appena una idea oscura e confusa, che non ne fa loro sentire il fascino. Neanche sarebbe bene, nella costituzione presente delle cose, che, avidi di quelle dolci estasi, vi si disgustassero della vita attiva, di cui è loro prescritto il dovere dai loro bisogni sempre rinascenti. Ma un disgraziato ch'è stato tagliato fuori dalla società umana, e non può fare quaggiú niente di utile e di buono né per gli altri né per sé, può, in questa condizione, trovare per tutte le felicità umane compensi che la fortuna e gli uomini non gli potrebbero ritogliere.

Vero è che tali compensi non posson essere sentiti da tutte le anime, né in tutte le condizioni. Bisogna che il cuore sia in pace, e che nessuna passione venga a turbarne la quiete. Ci vogliono disposizioni [favorevoli] da parte di chi li prova; ce ne vuole nel concorso degli oggetti circostanti. Non ci vuole né un assoluto riposo, né troppa agitazione, ma un movimento uniforme e moderato, che non abbia né scosse né intervalli. Senza movimento, la vita non è che un letargo. Il movimento, se è disuguale o troppo intenso, ridesta; richiamandoci agli oggetti circostanti, distrugge l'incanto della fantasticheria, e ci strappa alla interiorità nostra, per rimetterci immediatamente sotto il giogo della fortuna e degli uomini, e restituirci al sentimento delle nostre sventure. Un silenzio assoluto induce alla tristezza; offre una imagine della morte: allora è necessario il soccorso di una imaginazione ridente, e a coloro che ne sono stati gratificati dal cielo, si presenta in maniera abbastanza naturale. Il movimento che dal di fuori non viene, si produce allora

nel nostro interno. La quiete, è vero, è minore; ma è anche piú gradevole, quando idee lievi e dolci, senz'agitare il fondo dell'anima, si limitano, per cosí dire, a sfiorarne la superficie. Non ce ne vuole che quante bastano per ricordarsi di sé, dimenticando tutt'i propri mali. Questa specie di fantasticheria si può gustarla dovunque si possa stare tranquilli; e ho pensato spesso che alla Bastiglia, e persino in una segreta dove nessun oggetto mi avesse colpito la vista, avrei ancora potuto fantasticare piacevolmente.

(Les rêveries du promeneur solitaire, 5ème Promenade).

Rifugio dalla società degli uomini in seno alla natura.

... Ma insomma di che cosa godevo quando ero solo? Di me, dell'universo intiero, di tutto quel che è, di tutto quel che può essere, di tutto quello che il mondo sensibile ha di bello, e il mondo intellettuale ha d'imaginabile: radunavo intorno a me tutto ciò che poteva lusingare il mio cuore; i miei desideri eran la misura de' miei piaceri... Andavo... a cercare nella foresta qualche luogo selvaggio, qualche luogo deserto, dove nulla mostrandomi la mano degli uomini annunziasse la servitú e il dominio, qualche asilo dove potessi credere di essere penetrato per il primo, e dove nessun terzo incomodo venisse a interporsi tra la natura e me.

[Descrive la sempre nuova magnificenza che la natura vegetale sembrava dispiegare a' suoi occhi: «il concorso di tanti oggetti interessanti che si disputavano la mia attenzione, attraendomi incessantemente da uno all'altro, favoriva la mia disposizione al pigro fantasticare, e mi faceva sovente ripetere tra me e me: — No, Salomone in tutta la sua gloria non fu vestito mai come uno di questi (alberi, arbusti, ecc.)»].

La mia imaginazione non lasciava per molto tempo deserta la terra cosí adorna. Non tardavo a popolarla di esseri secondo il cuor mio, e cacciando assai lungi la opinione, i pregiudizi, tutte le passioni fittizie, trasportavo negli asili della natura, uomini degni di abitarli. Mi for-

mavo con essi una società deliziosa della quale non mi sentivo indegno, mi facevo un secolo d'oro a mio talento; e, riempiendo quelle belle giornate con tutte le scene della mia vita che mi avevano lasciato ricordi soavi, e con tutte quelle che ancora il mio cuore poteva desiderare, m'intenerivo sino alle lacrime sopra i veri piaceri della umanità, piaceri cosí deliziosi, cosí puri, e che sono oramai cosí lungi dagli uomini. Oh! se in quei momenti, qualche idea di Parigi, del mio secolo, e della mia piccola gloriola di autore, veniva a turbare le mie fantasticherie, con quale disdegno la scacciavo via sul momento, per abbandonarmi, senza distrazione, ai sentimenti squisiti di cui era colma l'anima mia! Eppure, lo confesso, in mezzo a tutto ciò, la vanità delle mie chimere veniva talora a contristarla d'un tratto. Quand'anche i miei sogni si fossero tutti convertiti in realtà, non mi avrebbero bastato; ancora avrei imaginato, sognato, desiderato. Trovavo in me un vuoto inesplicabile che nulla avrebbe potuto colmare, un certo slancio del cuore verso un'altra sorta di godimento, della quale non avevo idea e purtuttavia sentivo il bisogno. Ebbene, signor mio, era godimento anche questo, perché n'ero penetrato di un sentimento vivissimo, e di una tristezza attraente, che non avrei voluto non avere.

Ben presto dalla superficie della terra elevavo le mie idee a tutti gli esseri della natura, al sistema universale delle cose, all'essere incomprensibile che tutto abbraccia. Allora, smarrito lo spirito in quella immensità, non pensavo, non filosofavo, non ragionavo; mi sentivo, con una tal quale voluttà, oppresso dal peso di questo universo; mi abbandonavo con rapimento alla confusione di quelle grandi idee; mi piaceva perdermi con la imaginazione nello spazio; il mio cuore rinserrato entro i limiti degli esseri [particolari, finiti], ci si trovava troppo ristretto; soffocavo nell'universo; mi sarei voluto slanciare nell'infinito. Se avessi svelato tutt'i misteri della natura, mi sarei sentito, io credo, in una condizione meno deliziosa di questa estasi che stordisce, alla quale il mio spirito si abbandonava senza ritegno, e che, nell'agitazione delle mie effusioni, mi faceva esclamare talvolta: — O grande

Essere! o grande Essere! — senza poter dire né pensare niente di piú.

(3ème Lettre à M. de Malesherbes [26 genn. 1762]).

Amor di sé e amor proprio.

Le nostre passioni sono gli strumenti principali della nostra conservazione: volerle distruggere è dunque una impresa tanto vana quanto ridicola; è come assoggettare la natura al nostro sindacato, riformare l'opera di Dio. Se dicesse all'uomo di annientare le passioni che gli dà, Dio vorrebbe e disvorrebbe; cadrebbe in contraddizione con se stesso. Quest'ordine insensato egli non lo ha dato mai, nel cuore umano non c'è scritto niente di simile; e quel che Dio vuole che un uomo faccia, non glielo fa dire da un altro uomo, glielo dice lui stesso, glielo scrive in fondo al cuore.

Ora, chi volesse impedir alle passioni di nascere, io lo troverei quasi tanto pazzo quanto colui che le volesse annientare...

Ma sarebbe ragionar bene, se, perchè è nella natura dell'uomo aver delle passioni, si arrivasse alla conchiusione che tutte le passioni, quante ne sentiamo in noi e ne vediamo negli altri, sono naturali? Naturale, è vero, è la loro sorgente; ma mille rivoli estranei l'hanno ingrossata; è un grande fiume che incessantemente cresce, e nel quale appena si troverebbero alcune gocce delle sue acque primiere. Le nostre passioni naturali sono limitatissime; sono gli strumenti della nostra libertà, tendono a conservarci. Tutte quelle che ci soggiogano e distruggono vengono d'altra parte; non ce le dà la natura, ce le appropriamo noi con suo pregiudizio.

La fonte delle nostre passioni, origine e principio di tutte le altre, la sola che nasce con l'uomo e non lo lascia mai fin ch'egli abbia vita, è l'amore di sé: passione primitiva, innata, anteriore a ogni altra, e della quale, in un certo senso, tutte le altre sono semplici modificazioni. In questo senso, se si vuole, son tutte naturali. Ma queste modificazioni hanno, per la maggior parte, cause

estranee, senza le quali non verrebbero mai a prodursi; e queste stesse modificazioni, non che esserci vantaggiose, ci sono anzi nocive; mutano l'oggetto primiero, e vanno contro il loro principio: allora avviene che l'uomo si trova fuori dalla natura e si mette in contraddizione con se stesso.

L'amore di se medesimo è sempre buono, sempre conforme all'ordine. Poiché ciascuno è incaricato specialmente della propria conservazione, la prima e piú importante delle sue cure è e dev'essere di vegliare su di essa senza tregua: e come potrebbe fare cosí, se non ci prendesse l'interesse piú vivo?

Bisogna dunque che ci amiamo per conservarci; bisogna che ci amiamo sopra ogni altra cosa; e per immediata conseguenza dello stesso sentimento, amiamo quanto ci conserva... Un individuo si sente attratto da quel che favorisce il suo benessere, e prova repulsione per quel che gli nuoce: qui opera solamente un istinto cieco. Ciò che trasforma tale istinto in sentimento, l'attaccamento in amore, l'avversione in odio, è la intenzione manifestata di nuocerci o di esserci utile. Non ci si appassiona per gli esseri insensibili, che seguono soltanto l'impulso loro impresso: ma quelli dai quali si aspetta bene o male per via della loro intima disposizione, della loro volontà, quelli che vediamo agire liberamente pro o contro, c'ispirano sentimenti simili a quelli che ci mostrano. Quel che ci serve, lo cerchiamo; ma quel che ci vuol servire, lo amiamo; quel che ci nuoce, lo fuggiamo; ma quel che vuol nuocerci, lo odiamo...

Un bambino è dunque naturalmente propenso alla benevolenza, perché vede che quanto lo avvicina è ben disposto ad assisterlo, e ritrae da tale osservazione l'abitudine di un sentimento favorevole alla sua specie: ma, di mano in mano ch'egli estende le sue relazioni, i suoi bisogni, le sue dipendenze attive o passive, si desta il sentimento de' suoi rapporti con gli altri, e produce quello dei doveri e delle preferenze. Allora il bambino diventa imperioso, geloso, impostore, vendicativo... L'amore di sé, che ha riguardo esclusivamente a noi, è contento quando i veri nostri bisogni son sodisfatti; ma l'amor proprio, che prende sé a termine di comparazione,

non è mai contento, né tale potrebb'essere, perché un siffatto sentimento, preferendo noi agli altri, esige pure che gli altri preferiscano noi a se stessi; e ciò è impossibile. Ecco in qual modo le passioni dolci e affettuose nascono dall'amor di sé, e quelle odiose e irascibili dall'amor proprio. Pertanto, ciò che rende l'uomo essenzialmente buono, è l'aver pochi bisogni e il confrontarsi poco con gli altri; ciò che lo rende essenzialmente malvagio, è l'aver di molti bisogni e il tenerci molto alla opinione. In base a tal principio, è facile vedere come si possan dirigere al bene o al male le passioni tutte dei fanciulli e degli uomini. Vero è che, non potendo vivere sempre soli, difficilmente vivranno sempre buoni: questa difficoltà anzi aumenterà necessariamente, insieme con le loro relazioni; ed ecco soprattutto dove i pericoli della società ci rendono piú indispensabili l'arte e le cure, per prevenire nel cuore umano la depravazione nascente da' suoi nuovi bisogni.

(Émile, L. IV).

I bambini vanno trattati da bambini.

Uomini, siate umani, è il primo vostro dovere: siate umani con tutte le condizioni, con tutte le età, con tutto ciò che non è estraneo all'uomo. Fuori dalla umanità, quale sapienza c'è per voi? Amate la infanzia; favorite i suoi giuochi, i suoi piaceri, l'amabile suo istinto. Chi tra voi non ha talvolta rimpianto quella età, quando il riso è sempre sulle labbra, e l'anima sempre in pace? Perchè volete togliere a quei piccoli innocenti il godimento di una cosí breve stagione, che loro sfugge, e di un bene cosí prezioso, del quale non potrebbero abusare? Perchè volete riempire di amarezza e di dolori questi primi anni cosí veloci, che non ritorneranno per loro, piú che non possano ritornare per voi? Padri, lo sapete voi in quale momento la morte attenda i vostri figliuoli? Non preparatevi ragioni di rammarico, con il toglier loro i pochi istanti che loro dà la natura: tostoché posson sentire il piacere di esistere, fate che ne godano;

fate che in qualunque ora Dio li chiami, non muoiano senz'aver gustato la vita.

Quante voci si leveranno contro di me! Li sento da lontano i clamori di quella falsa saggezza che incessantemente ci getta fuori di noi, che il presente lo conta sempre per nulla, e perseguendo senza tregua un avvenire che fugge di mano in mano che si procede, a forza di trasportarci dove non siamo, ci trasporta dove [neanche] saremo mai.

È questo, mi rispondete voi, il momento di correggere le cattive inclinazioni dell'uomo; proprio nella età della infanzia, quando le afflizioni sono meno sensibili, bisogna moltiplicarle per risparmiarle nella età della ragione. Ma chi vi dice che tutta questa preordinazione è in poter vostro, e che tutte queste belle istruzioni con le quali opprimete la debole mente di un bambino, non gli riusciranno un giorno piú perniciose che utili? Chi vi assicura che con tutte le pene che gli prodigate, risparmiate qualche cosa? Perché gl'infliggete mali piú che la sua condizione non comporti, senz'aver la sicurezza che questi mali presenti sieno a sgravio dell'avvenire? e in quale maniera mi dimostrerete che quelle cattive inclinazioni, di cui pretendete di guarirlo, non gli vengano, ben piú che dalla natura, dalle malintese vostre cure? Disgraziata previdenza, che rende un essere misero attualmente, per lo piú o meno ben fondata speranza di renderlo felice un giorno! Che se questi ragionatori volgari confondono la licenza con la libertà, e il bambino che vien reso felice con il bambino che viene viziato, insegniamo loro a farne la distinzione.

Per non correr dietro a chimere, non dimentichiamo quel che si addice alla nostra condizione. Ha il proprio posto la umanità nell'ordine delle cose; ha il suo la infanzia nell'ordine della vita umana: bisogna considerare l'uomo nell'uomo, e il fanciullo nel fanciullo. Assegnare a ciascuno il suo posto e quivi fissarlo, ordinare le passioni umane secondo la costituzione dell'uomo, è tutto ciò che possiamo fare per il suo benessere. Il resto dipende da cause estranee, che non sono in nostro potere.

(*ib.*, L. II).

Dalla idea di Dio al principio della coscienza.

... Cosí, contemplando Iddio nelle opere sue, e studiandolo in quelli de' suoi attributi che m'importava di conoscere, sono giunto a estendere e accrescere gradualmente la idea, dapprima imperfetta e limitata, che mi facevo di questo essere immenso. Ma se questa idea è diventata piú nobile e piú grande, è anche meno proporzionata alla ragione umana. Di mano in mano che mi avvicino in spirito alla luce eterna, il suo fulgore mi abbaglia, mi turba, e son costretto ad abbandonare tutte le nozioni terrene che mi aiutavano a imaginarla. Dio non è piú corporeo e sensibile; la intelligenza suprema che regge il mondo, non è piú [tutt'uno con] il mondo stesso: invano elevo e sforzo la mia mente a concepire la sua inconcepibile essenza. Quando penso che da lei è largita la vita e l'attività alla sostanza viva e attiva che regge i corpi animati, quando sento dire che l'anima mia è spirituale e che Dio è uno spirito, mi sdegno contro questo avvilimento della essenza divina; come se Iddio e l'anima mia fossero di una stessa natura! come se non fosse Dio il solo essere assoluto, il solo veramente attivo, senziente pensante volente per se stesso, e dal quale derivano a noi il pensiero, il sentimento, l'attività, la volontà, la libertà, l'essere! Noi siamo liberi non per altro che perché egli tali ci vuole, e la inesplicabile sua sostanza è alle nostre anime quello che le nostre anime sono a' nostri corpi. S'egli abbia creato la materia, i corpi, gli spiriti, il mondo, nulla io ne so. La idea di creazione mi confonde, e oltrepassa la mia capacità; ci credo, per quanto posso concepirla: ma so, ch'egli ha formato l'universo e tutto ciò che esiste, che tutto egli ha fatto, tutto ordinato. Dio è eterno, senza dubbio; ma può la mia mente abbracciare la idea della eternità? Perchè appagarmi di parole, senza idea [che vi corrisponda]? Questo io concepisco: ch'egli è avanti le cose, e sarà fin che queste sussisteranno, e sarebbe piú oltre ancora, se tutto un giorno dovesse finire. Che un essere ch'io non concepisco dia la esistenza ad altri esseri, è solamente oscuro e incomprensibile; ma che l'essere e

il niente si convertano da sé uno nell'altro, è una palpabile contraddizione, una manifesta assurdità.

Dio è intelligente; ma in quale maniera? Intelligente è l'uomo quando ragiona, e la intelligenza suprema non ha bisogno di ragionare; per lei non ci sono premesse né conseguenze, non c'è neanche proposizione; puramente intuitiva, vede a un modo tutto quel che è, e tutto quel che può essere; tutte le verità non sono per lei se non una sola idea, come tutt'i luoghi un punto solo, e tutt'i tempi un solo momento. La potenza umana opera giovandosi di mezzi, la potenza divina opera per se medesima. Dio può perché vuole; la sua volontà costituisce il suo potere. Dio è buono, non c'è nulla di piú manifesto: ma nell'uomo la bontà è l'amore de' suoi simili, e la bontà di Dio è l'amore dell'ordine; con l'ordine infatti egli mantiene quanto esiste, e lega ciascuna parte con il tutto. Dio è giusto: ne sono convinto: è una conseguenza della sua bontà: la ingiustizia degli uomini è opera loro, e non di lui: il disordine morale, che agli occhi dei filosofi rende testimonianza contro la Provvidenza, agli occhi miei ne fornisce, anzi, la prova. Ma la giustizia dell'uomo sta nel rendere a ciascuno quel che gli appartiene, e la giustizia di Dio nel chieder conto a ciascuno di quel che da lui gli è stato dato.

Che se io arrivo a scoprire successivamente quegli attributi dei quali non ho alcuna idea assoluta, ci arrivo per via d'illazioni forzate, mercé l'uso retto della mia ragione: ma li affermo senza comprenderli, e questo è, in fondo, non affermare nulla. Ho un bel dirmi: « Dio è cosí, lo sento, me lo provo »: non perciò concepisco meglio come Dio possa essere cosí.

Quanto piú, infine, mi sforzo di contemplare la infinita sua essenza, tanto meno la concepisco; ma ella è, ciò mi basta; quanto meno la concepisco, tanto piú l'adoro. Mi umilio, e le dico: Essere degli esseri, io sono perché tu sei; meditarti senza posa, è innalzarmi alla mia sorgente. L'uso piú degno della mia ragione è il suo annichilarsi a te dinanzi: sentirmi sopraffatto dalla tua grandezza, è l'estasi della mia mente, l'incanto della mia debolezza.

Dopo che a questa maniera, dalla impressione degli

oggetti sensibili e dal sentimento intimo che mi porta a giudicar delle cause secondo il mio lume di natura, ho dedotto le principali verità che mi premeva conoscere, mi rimane da cercare quali massime debba ricavarne per la mia condotta, e quali regole prescrivermi per compiere il mio destino sopra la terra, secondo la intenzione di colui che mi ci ha collocato. Sempre fedele al mio metodo, non traggo già tali regole dai principii di un'alta filosofia, ma me li ritrovo in fondo al cuore, scritti a caratteri incancellabili dalla natura. Basta che mi consulti sopra quel che voglio fare: tutto ciò che sento essere bene è bene, tutto ciò che sento essere male è male: non c'è miglior casuista della coscienza; e solamente quando si mercanteggia con lei, si ricorre alle sottigliezze del ragionamento. Prima fra tutte le nostre cure è quella di noi stessi: eppure quante volte la voce interiore ci dice che facendo il nostro bene a spese altrui, facciamo male! Crediamo di seguir l'impulso della natura, e [invece] gli resistiamo: per ascoltare quel che la natura dice a' nostri sensi, disprezziamo quello che dice ai nostri cuori: l'essere attivo obbedisce, l'essere passivo comanda... Troppo spesso la ragione c'inganna, e abbiamo acquistato anche troppo ampio il diritto di ricusarla: ma la coscienza non inganna mai; è la vera guida dell'uomo; sta all'anima, come l'istinto al corpo; chi la segue, obbedisce alla natura, e non ha paura di smarrirsi...

La moralità delle nostre azioni è tutta quanta nel giudizio che noi stessi ne rechiamo. Se è vero che il bene sia bene, tale dev'essere, come nelle opere nostre, [cosí anche] nel profondo dei nostri cuori; e la prima ricompensa della giustizia è sentire che la si pratica. O la bontà morale è conforme alla nostra natura — e allora l'uomo non può essere spiritualmente sano né ben fatto, se non in quanto sia buono. O non è conforme, e l'uomo è cattivo per natura — e allora non può, senza corrompersi, cessare di esser tale, e la bontà è in lui semplicemente un vizio contro natura. Fatto per nuocere a' suoi simili come il lupo per sgozzare la preda, un uomo umano sarebbe un essere depravato al pari che un lupo pietoso; e soltanto la virtú ci lascerebbe [esposti a] rimorsi...

Ma, qualunque sia in terra il numero dei malvagi,

poche sono quelle anime cadaverose che sieno diventate insensibili, a parte il loro interesse, a quanto è giusto e buono... Esiste... nel profondo delle anime un principio innato di giustizia e di virtú, che ci è fondamento, in onta delle nostre proprie massime, nel giudicare le azioni nostre e le altrui come buone o cattive; è questo il principio al quale dò il nome di coscienza... Non mi propongo di entrare qui in discussioni metafisiche, che oltrepassano la capacità mia e la tua, senza, in fondo, approdare a nulla. Ti ho già detto che non volevo filosofare con te, ma aiutarti a consultare il tuo cuore. Quand'anche tutt'i filosofi del mondo dimostrassero che ho torto, se tu senti che ho ragione, non voglio niente di piú...

Coscienza! coscienza! divino istinto, voce immortale e celeste; guida sicura di un essere, ignorante e limitato ma intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio! tu, tu costituisci la eccellenza della sua natura e la moralità de' suoi atti; senza di te, nulla sento in me che m'innalzi al disopra dei bruti, all'infuori dal triste privilegio di smarrirmi di errori in errori, con l'aiuto di un intelletto senza regola e di una ragione senza principio.

Grazie al cielo, eccoci liberati da tutto questo spaventoso apparato di filosofia: possiamo esser uomini senza essere dotti; dispensati dal consumar la vita nello studio della morale, abbiamo con minore spesa una guida piú sicura in questo immenso dedalo delle opinioni umane. Ma non basta che una tale guida esista, bisogna saperla riconoscere e seguire. Se parla a tutt'i cuori, perché dunque son cosí pochi a intenderla? Eh! gli è che ci parla il linguaggio della natura, [quel linguaggio] che tutto ci fa dimenticare. La coscienza è timida, ama il ritiro e la pace; il mondo e il chiasso la spaventano; non ha nemici piú crudeli dei pregiudizi dai quali la si vuol far nascere; fugge o tace dinanzi a loro; la loro voce clamorosa soffoca la sua, e le impedisce di farsi sentire; il fanatismo ha l'audacia di contraffarla e d'ispirare in nome di lei il delitto. Infine, a forza di essere sviata, ella si ricusa; non ci parla piú, non ci risponde

piú, e dopo che la si è cosí a lungo spregiata, tanto ci costa richiamarla quanto ci è costato bandirla.

(*ib.*, L. IV. Dalla « Profession de foi du Vicaire Savoyard »).

Il patto sociale.

Io suppongo giunti gli uomini a quel punto in cui gli ostacoli, che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura, prevalgono con la loro resistenza sopra le forze, che ciascun individuo può adoperare per mantenersi in tale stato. Non può allora sussistere piú quello stato primitivo; e il genere umano perirebbe, se non mutasse la propria maniera di essere.

Ora, non potendo gli uomini generare forze nuove, bensí solamente unire e dirigere quelle esistenti, l'unico mezzo che rimane loro per conservarsi, è questo: formare per aggregazione una somma di forze che possa prevalere sopra la resistenza, metterle in azione mercé un mobile unico, e farle operare in accordo.

Tale somma di forze può nascere soltanto dal concorso di parecchi; ma, giacché la forza e la libertà di ciascun uomo sono i primi strumenti della sua conservazione, come avverrà ch'egli le impegni senza farsi danno, e senza trascurare le cure che deve a se medesimo? Questa difficoltà, riportata al soggetto del mio discorso, può enunciarsi nei termini seguenti:

« Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e tale che per essa ciascuno, mentre si unisce a tutti, obbedisca tuttavia solamente a se medesimo e rimanga libero come prima ». Tale il problema fondamentale, che dal contratto sociale riceve la propria soluzione.

Le clausole di questo contratto sono determinate dalla natura dell'atto, a tal punto che basterebbe la minima modificazione a renderle vane e di nessun effetto; di modo che, sebbene non sieno forse state mai enunciate formalmente, sono dovunque le medesime, dovunque tacitamente ammesse e riconosciute, fino a che, essendo vio-

lato il patto sociale, ciascuno rientri allora ne' suoi diritti primieri e riprenda la propria libertà naturale, perdendo la libertà convenzionale per la quale vi rinunziò.

Queste clausole, intese rettamente, si riducono tutte quante a una sola, vale a dire la totale alienazione di ciascun associato, con tutt'i suoi diritti, a tutta la comunità; infatti, anzitutto, dandosi ciascuno tutto intiero, la condizione è per tutti uguale; ed essendo la condizione per tutti uguale, nessuno ha interesse a renderla onerosa agli altri.

Inoltre, poiché l'alienazione è fatta senza riserve, la unione è tanto perfetta quanto è possibile, e nessuno degli associati ha piú alcunché da rivendicare; se infatti rimanessero ai singoli alcuni diritti, dal momento che non ci sarebbe alcun superiore comune che potesse sentenziare tra loro e il pubblico, ciascuno, trovandosi a essere su qualche punto il giudice di se medesimo, non tarderebbe a pretendere di esser tale su tutt'i punti; lo stato di natura persisterebbe, e l'associazione diventerebbe, di necessità, tirannica o vana.

Finalmente ciascuno, dandosi a tutti, non si dà a nessuno; e siccome non c'è un solo associato sopra il quale non si acquisti il medesimo diritto che gli si cede sopra se stesso, si guadagna l'equivalente di tutto quello che si perde, e piú forza per conservare quello che si ha.

Eliminato dunque dal patto sociale quel che non appartiene alla sua essenza, si troverà che si riduce ai termini seguenti: *Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la direzione suprema della volontà generale; e noi in corpo riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto.*

Istantaneamente, in luogo della persona particolare di ciascun contraente, questo atto di associazione produce un corpo morale e collettivo, che è composto di tanti membri quanti sono i voti che ha l'assemblea, e che da quel medesimo atto riceve la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, che si forma cosí mercé la unione di tutte le altre, prendeva un tempo il nome di *città*, e presentemente il nome di *repubblica* o di *corpo politico*, il quale da' suoi membri è chiamato *stato* quando è passivo, *sovrano* quando è

attivo, *potenza* quando lo comparano con i suoi simili. Quanto agli associati, questi collettivamente prendono il nome di *popolo*, e individualmente si chiamano *cittadini*, in quanto partecipi dell'autorità sovrana, *sudditi*, in quanto sottomessi alle leggi dello stato . . .

(Du Contrat social, ou Principes du Droit politique. L. I, ch. VI. Seguo il testo della ed. Dreyfus-Brisac).

Se la volontà generale sia soggetta a errore.

[Il R. ha dimostrato come la volontà generale sola possa dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune, e ha illustrato la inalienabilità e la indivisibilità della sovranità].

Da quanto precede deriva che la volontà generale è sempre retta, e sempre tende alla pubblica utilità: ma non ne deriva che le deliberazioni del popolo sieno sempre rette alla stessa maniera. Sempre si vuole il proprio bene, ma non sempre lo si vede: non si corrompe mai il popolo, ma sovente lo s'inganna, e allora soltanto sembra ch'esso voglia ciò che è male.

C'è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale: questa è rivolta esclusivamente all'interesse comune: quella è rivolta all'interesse privato, ed è semplicemente una somma di volontà individuali: ma togliete da queste stesse volontà i piú e i meno [*intendi*: gli elementi in eccesso e in difetto] che si distruggono a vicenda, e rimane per somma delle differenze la volontà generale.

Se allorché il popolo, sufficentemente informato, prende le sue deliberazioni, i cittadini non fossero in alcun modo in comunicazione tra loro, dal grande numero delle piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale, e la deliberazione sarebbe sempre buona. Ma quando si ordiscono intrighi e si formano associazioni parziali a spese di quella grande, la volontà di ciascuna di queste associazioni diventa bensí generale in riguardo ai propri membri, ma particolare rispetto allo stato; allora, si può

dire, non ci sono piú tanti votanti quanti sono gli uomini, ma quante sono le associazioni ... Quando una di siffatte associazioni è tanto grande da prevalere sopra tutte le altre, non hai piú per risultato una somma di piccole differenze, ma una differenza unica; allora non c'è piú volontà generale, e il parere che prevale non è che un parere particolare.

Per aver proprio la enunciazione della volontà generale, importa dunque che non ci sieno nello stato società parziali, e che ciascun cittadino pensi esclusivamente con la propria testa [*n' opine que d'après lui*] ... Che se società parziali ci sono, bisogna moltiplicarne il numero e prevenirne la disuguaglianza ... Son queste le sole precauzioni efficaci perché la volontà generale sia illuminata, e il popolo non s' inganni.

(*ib.*, L. II, ch. III).

I limiti del potere sovrano.

Se lo stato, o città, è puramente una persona morale, la cui vita consiste nella unione de' suoi membri, e se la cosa piú importante della quale deve aver cura è la sua propria conservazione, gli è necessaria una forza universale e coattiva per muovere e disporre ciascuna parte, in quella maniera che meglio si conviene al tutto. A quel modo che la natura dà a ogni uomo un potere assoluto su tutte le proprie membra, il patto sociale dà al corpo politico un assoluto potere sopra tutt'i membri suoi; e questo potere è quello stesso che, diretto dalla volontà generale, porta ... il nome di sovranità.

Ma noi dobbiamo considerare, oltre che la persona pubblica, le persone private che la compongono, e delle quali la vita e la libertà sono naturalmente indipendenti da quella. Si tratta dunque di distinguer bene i diritti rispettivi dei cittadini e del sovrano — e i doveri che quelli come sudditi hanno da assolvere, dai diritti di cui come uomini debbono godere.

Tutto quello che ciascun singolo aliena del proprio potere, dei propri beni, della propria libertà, in virtú del

patto sociale, è — di questo si conviene — soltanto quella parte di tutto ciò, di cui l'uso ha importanza per la comunità; ma bisogna convenire altresí che di tale importanza unico giudice è il sovrano.

I servizi che un cittadino può rendere allo stato, glieli deve tutti, non appena il sovrano li richieda; ma dal canto suo, il sovrano non può gravare i sudditi di alcuna catena inutile alla comunità: non può anzi neanche volerli gravare: perocché nulla si opera senza causa, sotto la legge di ragione, del pari che sotto la legge di natura.

Solamente perchè sono reciproci, gl'impegni che ci legano al corpo sociale sono obbligatori; e son di tal natura che adempiendovi, non si può lavorare per gli altri senza lavorare anche per sé. Perché mai la volontà generale è sempre retta, e da tutti si vuole costantemente la felicità di ciascuno, se non perché non c'è nessuno che non si appropri questa espressione — *ciascuno* — e, votando per tutti, non pensi a se medesimo? E ciò dimostra come la uguaglianza di diritto, e la nozione di giustizia, da lei prodotta, derivino dalla preferenza che ciascuno dà a se stesso, e per conseguenza dalla natura umana; [dimostra ancora] che la volontà generale, per essere veramente tale, tale dev'essere nel proprio oggetto, del pari che nella propria essenza; che deve partire da tutti per applicarsi a tutti; e che perde la propria naturale rettitudine quando tende a qualche oggetto individuale e determinato, perché allora, giudicando di ciò che ci è estraneo, non abbiamo [piú] nessun vero principio di equità che ci guidi...

... La volontà è fatta generale non tanto dal numero dei voti quanto dal comune interesse che li unisce; in tale istituzione, infatti, ciascuno si sottomette di necessità alle condizioni che detta agli altri: mirabile accordo dell'interesse e della giustizia, dal quale deriva alle deliberazioni comuni un carattere di equità, che si vede venir meno nella discussione di qualunque faccenda privata, perché manca un interesse comune che unisca e identifichi la norma del giudice con quella della parte.

Da qualunque lato si risalga al principio, sempre si arriva alla stessa conchiusione: la uguaglianza, cioè,

stabilita dal patto sociale tra i cittadini, è tale, ch'essi s'impegnano tutti sotto le medesime condizioni, e devono tutti godere dei medesimi diritti. Ond'è che, per la natura del patto, ciascun atto di sovranità, vale a dire ciascun atto autentico della volontà generale, obbliga o favorisce in ugual misura tutti i cittadini; di modo che il sovrano conosce solamente il corpo della nazione, e non distingue nessuno tra' suoi componenti. Che cos'è dunque propriamente un atto di sovranità? Non già una convenzione del superiore con l'inferiore, bensí del corpo con ciascun suo membro: convenzione legittima, perché fondata sul contratto sociale, equa, perché comune a tutti, utile, perché non può aver altro oggetto che il bene generale, e solida, perché garentita dalla forza pubblica e dal potere supremo. Fin tanto che i sudditi sono sottomessi solamente a tali convenzioni, non obbediscono a nessuno, ma soltanto alla loro propria volontà: e domandare fin dove si estendano i diritti rispettivi del sovrano e dei cittadini, equivale a domandare fino a qual punto costoro si possano impegnare con se stessi, ciascuno verso tutti, e tutti verso ciascun di loro.

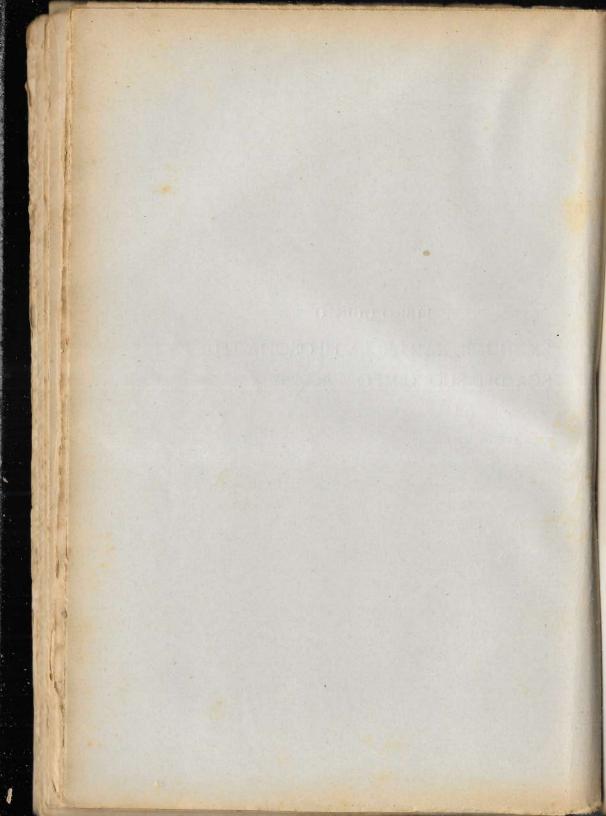
Da ciò si vede che il potere sovrano, per quanto sia assoluto sacro inviolabile, non oltrepassa né può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali, e che ogni uomo può disporre pienamente di quanto gli è stato lasciato, de' suoi beni e della sua libertà, da tali convenzioni; di modo che il sovrano non ha mai il diritto di gravare un suddito piú di un altro, perché allora la faccenda diventa privata, e il suo potere non è piú competente.

Una volta ammesse queste distinzioni, è tanto falso che nel contratto sociale ci sia vera rinunzia da parte degl'individui, che la loro condizione, per effetto di quel contratto, si trova a essere realmente preferibile a quella di prima, e che, anziché un'alienazione, essi hanno fatto soltanto uno scambio vantaggioso di una maniera d'essere incerta e precaria con un'altra migliore e piú sicura, della indipendenza naturale con la libertà, del potere di nuocere altrui con la sicurezza propria, e della forza loro che altri potevano superare, con un diritto reso invincibile dalla unione sociale. La loro stessa vita, consacrata da loro allo stato, ne riceve continua protezione; e quando

la espongono per la sua difesa, che cos'altro fanno, se non rendergli quel che da esso hanno ricevuto? che cosa fanno, che non farebbero piú di frequente e con maggior pericolo nello stato di natura, quando, impegnandosi in conflitti inevitabili, mettessero a repentaglio la vita per difendere ciò che loro serve a conservarla? Tutti, è vero, debbono all'occorrenza combattere per la patria; ma d'altra parte nessuno deve mai combattere per se stesso. Non ci torna ancora conto di correre, per ciò che forma la nostra sicurezza, una parte dei rischi che bisognerebbe corressimo per noi stessi, tosto che quella ci fosse tolta?

(*ib.*, ch. IV).

LIBRO QUINTO

EMANUELE KANT E LA FILOSOFIA TEDESCA DEL SUO TEMPO

CAPITOLO I.

EMANUELE KANT.

[N. e m. a Königsberg (1724-1804). È il fondatore della filosofia critica, onde il pensiero, uscito dalle fasi dommatica e scettica, sottopone a esame tutta l'attività spirituale, determinando le condizioni e ponendo i fondamenti della possibilità di conoscenze pure *a priori*.

Opere principali (v. anche sopra, pag. 264): *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763); *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763); *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (anonimo, 1766); *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio* (1770); *Kritik der reinen Vernunft* (1781; 2ª ed. 1787); *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783); i tre scritti, concernenti la filosofia della storia, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht — Was ist Aufklärung?* (1784) — *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); *Kritik der Urtheilskraft* (1790); *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793); *Zum ewigen Frieden* (1795); *Metaphysik der Sitten* (1797); *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). I. K. *über Pädagogik*, herausgegeben von F. Th. RINK (1803).

Ediz. delle opere: G. HARTENSTEIN (1838-9, in 10 voll.; 1867-9, in ordine non sistematico ma cronol., e in 8 voll.); K. ROSENKRANZ e Fr. W. SCHUBERT (1838-42, in 12 voll., comprendenti anche la Vita di K., dello Schubert, e la Storia del Kantismo, del Rosenkranz); I. v. KIRCHMANN (1868 e segg., in 8 voll.). Dal 1900 è in corso di pubblicaz., a cura dell'Accad. Prussiana delle Scienze, una nuova ed., della quale

sono finora comparsi 17 voll.: di questa mi sono servito nelle trad. che seguono.

Trad. ital., recenti e integrali; GENTILE e LOMBARDO-RADICE, della *Critica della Ragion pura* (Bari, 2ª ed. 1919-21); CAPRA, della *Critica della Ragion pratica* (Bari, 3ª ed. 1924); GARGIULO, della *Critica del Giudizio* (Bari, 1907); MARTINETTI (con ampio commento; nuova ed., Torino 1926), OBERDORFER (Lanciano, 1914), CARABELLESE (Bari, 1925), dei *Prolegomeni;* VIDARI, dell'*Antropologia* (Torino, 1921), della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* (nuova ed. Torino, 1923; altra trad. di N. PALANGA, Roma 1910) e della *Metafisica dei Costumi* (2 voll.; nuova ed., Torino, 1923); VENTURINI, dei *Sogni di un visionario* (Milano, 1920); LAMANNA, degli *Scritti politici* (Lanciano, 1917: comprendono tra l'altro la *Idea di una storia universale ecc.* e il progetto filosofico *Per la pace perpetua*); CARABELLESE, di *Scritti minori* (Bari, 1923); comprendono tra l'altro: *L'unico argom. possibile per una dimostraz. della esistenza di Dio; Sogni di un visionario* &c.; *De mundi* &c.; gli scritti lat., nel testo originale); POLONI, della *Pedagogia* (2ª ed., Roma 1926); D'AGOSTINO e PICCOLI, di *Lettere* (Torino, 1925).

P. MARTINETTI ha pubbl. un'*Antologia Kantiana* (Torino, 1925), e E. P. LAMANNA i due primi voll. di un'Antologia sistematica del pensiero filosofico di E. K. (Firenze, 1925-6).

Studi critici: la letteratura kantiana è sterminata, e tuttora in continuo incremento: si veda ADICKES, *Bibliography of Writings by K. and on K., which have appeared in Germany up to the* 1887, aggiornata fino al 1894 (1893-95): si veda inoltre la collez. delle *Kantstudien*, che si pubblicano, a cura del VAIHINGER, poi del BAUCH (successivamente, a cura di P. MENZER e A. LIEBERT) dal 1896, e comprendono, come *Ergänzungshefte*, anche numerose monografie di argomento kantiano. Basti qui citare: COUSIN, *Leçons* (1820) *sur la phil. de K.* (1844; 4ª ed. 1863); BARNI, *Phil. de K.* (1850-51; 2 voll.); SPAVENTA, *La fil. di K. e la sua relaz. colla filos. ital.* (1860); *K. e l'empirismo* (1880); LIEBMANN, *K. und die Epigonen* (1865; ristamp. 1912); COHEN, *K.'s Theorie der Erfahrung* (1871; 4ª ed. 1925); *K.'s Begründung der Ethik* (1877); id. *der Aesthetik* (1889); RAGNISCO, *La Critica della R. P. di K.* (1875); NOLEN, *La critique de K. et la métaphysique de Leibniz* (1875); DESDOUITS, *La phil. de K. d'après les trois critiques* (1875); CANTONI, *E. K.* (in 2 voll., 1879-83; in 3 voll., 1884; «*La fil. teoretica*» ristampata 1907); ADAMSON, *On the phil. of K.* (1879); WALLACE, *Kant* (1882); THIELE, *Die Phil. I. K.'s* (del periodo precritico; 1882-87); CAIRD, *The critical phil. of E. K.* (1889), 2 voll.; BASCH, *Essai critique sur l'esth. de K.* (1896);

KRONENBERG, *I. K.: sein Leben und seine Lehre* (1896; 6ª ed. 1922); CRESSON, *La morale de K.* (1897); PAULSEN, *I. K.: sein Leben und Lehre* (1898; 7ª ed. 1924; trad. ital. SESTA, Palermo 1914); RUYSSEN, *Kant* (1900; 2ª ed., 1905); ORESTANO, *Der Tugendbegriff bei K.* (1901); *L'originalità di K.* (1904); TROILO, *La dottr. della conoscenza nei moderni precursori di K.* (1904); *Kant* (1924); NATORP, PAULSEN, CANTONI, COUTURAT, MILHAUD, BASCH, EUCKEN, ERDMANN, FOUILLÉE, BOUTROUX: scritti vari nel nº della *Rev. de Mét. et de Mor.*, commemorativo del centenario della morte di K. (1904); SIMMEL, *Kant* (1904; 6ª ed. 1924); DELBOS, *La phil. prat. de K.* (1905); RENOUVIER, *Critique de la doctr. de K.* (1906); TOCCO, *Studi kantiani* (1909); BAUCH, *Kant* (1911; 3ª ed. 1923); DENTICE DI ACCADIA, *Il razionalismo religioso di E. K.* (1920): CASSIRER, *K.s Leben und Lehre* (1921); WARD, *A study on K.* (1922); KÜHNEMANN, *Kant* (1923, 2 voll.); CELESIA, *Studi kantiani* (1923); MESSER, *K.s Leben und Phil.* (1924); RICKERT, *K. als Philosoph der modernen Kultur* (1924); ADICKES, *K. als Naturforscher* (1924, 2 voll.); GUZZO, *K. precritico* (1924); GEMELLI, CASOTTI, CHIOCCHETTI, ROTTA &c., *Vol. commem. del 2º centenario della nascita di E. K.* (1924); LAMANNA, VIDARI, TAROZZI: scritti dedicati a « K. nel 2º centenario dalla nascita » (*Riv. di Fil.*, 1924); VAIHINGER, KOWALEWSKI, DYROFF, &c., *K. — Festschrift zum K.s 200. Geburtstag* (triplo fasc. dell'*Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphil.*, 1924); BRUNSCHVICG, NABERT, ROBINSON, RUYSSEN: scritti vari nel nº della *Rev. de Mét. et de Mor.* commem. del 2º cent. della nascita di K.; VORLÄNDER, *I. K: der Mann und das Werk* (1924, 2 voll.); *K. und Marx* (1926); M. WUNDT, *K. als Metaphysiker* (1924); FAZIO-ALLMAYER, *Il problema kantiano* &c. (1925); LAMANNA, *Kant* (1925, 2 voll.); WEBB, *K.'s philosophy of Religion* (1926); BOUTROUX, *La phil. de K.* (1926); CARABELLESE, *La fil. di K.* (vol. I, 1927).

La *Critica della R. P.* è stata commentata dal VAIHINGER (1881 e ss.; 2ª ed. 1922, in 4 voll.), dal COHEN (1907, 4ª ed. 1925), dallo SMITH (1918; 2ª ed., 1923), dal MESSER (1923; trad. it. a cura di V. D'AGOSTINO e F. KIESOW, 1926), dal CORNELIUS (1926); i *Prolegomeni*, dal MARTINETTI (v. s.) e dall'APEL (1908, 2ª ed., 1923)].

Giudizi analitici e giudizi sintetici.

a) Della differenza tra giudizi sintetici e analitici, in generale — ... I giudizi, sia qualsi-

voglia la loro origine, o comunque sieno costituiti nella loro forma logica, presentano tuttavia, quanto al contenuto, una differenza, in virtú della quale o sono puramente esplicativi, e non aggiungono nulla al contenuto della conoscenza, o sono ampliativi, ed estendono la conoscenza data: i primi si possono chiamare giudizi analitici, i secondi sintetici.

I giudizi analitici non esprimono nel predicato nient'altro che quel ch'era di già realmente pensato nel concetto del soggetto, sebbene non cosí chiaramente nè con pari consapevolezza. Quando dico « tutt'i corpi sono estesi », non ho ampliato menomamente il mio concetto di corpo, ma l'ho soltanto analizzato, in quanto che in quel concetto, già prima del giudizio, la estensione, sebbene non espressamente enunciata, era tuttavia realmente pensata; il giudizio è dunque analitico. Invece, la proposizione « alcuni corpi sono pesanti » contiene nel predicato qualche cosa che non è realmente pensato nel concetto generale di corpo; amplia dunque il mio sapere, aggiungendo al mio concetto qualche cosa [di nuovo], e deve però denominarsi giudizio sintetico.

b) Il principio comune di tutt'i giudizi analitici è il principio di contraddizione. — I giudizi analitici si fondano tutti interamente sovra il principio di contraddizione, e sono per loro natura conoscenze *a priori*, sia che i concetti, che servon loro di materia, abbiano o non abbiano origine empirica. Infatti, essendo il predicato di un giudizio analitico affermativo pensato già da prima nel concetto del soggetto, non può senza contraddizione venir negato di tale soggetto [lo stesso predicato]; parimente il suo contrario viene di necessità negato del soggetto, in un giudizio analitico, ma negativo; e anche ciò invero per conseguenza del principio di contraddizione. Cosí è, p. es., dei due giudizi « ogni corpo è esteso » e « nessun corpo è inesteso (semplice) ».

Appunto per questo, inoltre, tutte le proposizioni analitiche sono giudizi *a priori*, quand'anche i loro concetti sieno empirici, p. es. la proposizione « l'oro è un metallo giallo »; poichè per saper ciò, non ho bisogno di alcun'altra esperienza, ho bisogno soltanto del mio concetto

di oro, il quale [di già] implicava che questo corpo sia giallo e sia un metallo; da questi elementi infatti era appunto costituito il mio concetto, e io non avevo da far nulla se non scomporlo, senz'altro cercare, fuori dal concetto stesso.

c) I giudizi sintetici hanno bisogno di un altro principio che non il principio di contraddizione. — Vi sono giudizi sintetici *a posteriori*, di origine empirica; ma anche ce n'è, che sono certi *a priori*, e che hanno origine dall'intelletto puro e dalla ragion pura. Gli uni e gli altri concordano tuttavia in ciò, che non si sarebbero potuti mai formare sulla sola base del principio fondamentale (*Grundsatz*) dei giudizi analitici, ossia del principio (*Satz*) di contraddizione: essi esigono ancora un tutt'altro principio (*Prinzip*), sebbene, qualunque sia il principio dal quale derivano, sempre debbano esserne derivati in conformità con il principio di contraddizione; perché a questo principio niente può contrastare, sebbene propriamente non tutto se ne possa derivare...

(Prolegomena, § 2. Ho tenuto presente, qui e appresso, la traduz. del MARTINETTI).

[Il K. prosegue mostrando che i giudizi di esperienza son sempre sintetici (*a posteriori*), i giudizi matematici e i veri e propri giudizi metafisici sono tutti sintetici (*a priori*). Pone in seguito il problema «come son possibili i giudizi sintetici *a priori?*», dalla soluzione del quale dipende il destino della metafisica, la decisione circa la sua esistenza. Tutta la filosofia trascendentale, che necessariamente antecede ogni metafisica, non è altro che la compiuta soluzione di quel problema, che il K. affronta, dopo averlo diviso in quattro altri, da risolvere separatamente e successivamente:

1) Come è possibile la matematica pura?
2) Come è possibile la fisica pura?
3) Come è possibile la metafisica in generale?
4) Come è possibile la metafisica in quanto scienza?].

La matematica pura è possibile come conoscenza sintetica *a priori,* soltanto perché non si estende ad altri oggetti, all'infuori dai semplici oggetti dei sensi, e questi son

tali che la loro intuizione empirica è fondata — e fondata propriamente *a priori* — sopra una intuizione pura (dello spazio e del tempo): il che può essere, perché questa [intuizione] altro non è che la semplice forma della sensibilità, la quale preesiste alla reale apparizione degli oggetti, rendendola [anzi] di fatto primamente possibile...

(*ib.*, § 11).

Spazio e tempo.

...Tempo e spazio sono... due fonti di conoscenza, dalle quali si può attingere *a priori* diverse conoscenze sintetiche; di che ci dà uno splendido esempio, per rispetto alle nozioni dello spazio e de' suoi rapporti, soprattutto la matematica pura. Lo spazio e il tempo sono cioé, presi insieme, forme pure di ogni intuizione sensibile, e però rendono possibili proposizioni sintetiche *a priori*. Ma queste fonti di conoscenza *a priori* si determinano, proprio per ciò (che sono semplicemente condizioni della sensibilità), i propri limiti, vale a dire che arrivano soltanto fino a [darci la conoscenza di] oggetti, in quanto questi vengano considerati come fenomeni, — ma non presentano [le] cose [quali sono] in se stesse. Quelli soltanto sono il campo della loro validità: se si esce da questo, non è piú luogo ad alcun loro uso obbiettivo. Questa realtà [*intendi:* realtà puramente empirica, non assoluta] dello spazio e del tempo lascia del resto intatta la sicurezza della conoscenza empirica; poiché di essa noi siamo altrettanto certi, sia che queste forme ineriscano necessariamente alle cose in se stesse, o soltanto alla nostra intuizione di queste cose...

Noi abbiamo... voluto dire che tutta la nostra intuizione altro non è che rappresentazione di fenomeno; che nè le cose da noi intuite sono in se stesse quali noi le intuiamo, nè i loro rapporti sono in se stessi costituiti quali ci appaiono; e che, se togliessimo di mezzo il nostro soggetto, o anche solamente la costituzione subbiettiva dei sensi in generale, — tutta la costituzione, tutt'i rapporti, spaziali e temporali, degli oggetti, anzi persino lo spazio e il tempo svanirebbero, — né, come fenomeni,

possono esistere in se stessi, ma soltanto in noi. Ci rimane affatto ignoto, che cosa possa essere degli oggetti in sé, fatta astrazione totalmente da questa recettività della nostra sensibilità. Noi non conosciamo altro che il nostro modo di percepirli, il quale è a noi peculiare, e neanche deve necessariamente appartenere a ciascun essere, sebbene [debba appartenere] a ciascun uomo. Noi abbiamo che fare esclusivamente con questo [modo di percepire], del quale lo spazio e il tempo sono le forme pure, la sensazione in generale è la materia. Quella [forma pura] possiamo conoscerla solamente *a priori*, cioè antecedentemente a ogni percezione reale, e però si chiama intuizione pura; laddove questa [la materia] è nella nostra conoscenza ciò che fa che essa si chiami conoscenza *a posteriori*, cioè intuizione empirica. Spazio e tempo ineriscono affatto necessariamente alla nostra sensibilità, qualunque sia la specie delle nostre sensazioni; queste posson essere diversissime. Quand'anche potessimo portare questa nostra intuizione al supremo grado di chiarezza, non ci avvicineremmo con ciò alla costituzione degli oggetti in se stessi. Poiché in ogni caso, conosceremmo tuttavia compiutamente nient'altro che il nostro modo d'intuire, cioé la nostra sensibilità, e [anche] questa [pur] sempre soltanto nelle condizioni — originariamente inerenti al soggetto — di spazio e di tempo; che cosa sieno gli oggetti in se stessi, non potrebbe tuttavia mai rendercisi noto, [neanche] mercè la piú perspicua conoscenza di essi come fenomeni, la quale è la sola che ci sia concessa...

Quando dico: «nello spazio e nel tempo la intuizione degli oggetti esterni, del pari che la intuizione che lo spirito ha di se stesso, rappresentano gli oggetti e lo spirito, cosí com'essi impressionano i nostri sensi, cioè cosí come appaiono», — ciò non significa che questi oggetti sieno una mera apparenza. Giacché nel fenomeno gli oggetti, anzi persino le qualità [*Beschaffenheiten*] che noi attribuiamo loro, vengono sempre considerati come qualche cosa di realmente dato; solamente, in quanto questa costituzione (*Beschaffenheit*) [degli oggetti] dipende puramente dal modo d'intuire del soggetto, nella relazione che l'oggetto dato ha con lui, — questo og-

getto [*Gegenstand*] come fenomeno viene distinto dall'oggetto stesso come oggetto [*Object*] in sè.

(Kritik der reinen Vernunft, Transscendentale Aesthetik, [§ 7 e § 8, I e III]).

[**La fisica pura è possibile,** in quanto che, come la intuizione, ha le sue forme pure *a priori* anche l'intelletto: e queste sono concetti: le leggi della natura sono i principii che scaturiscono dal riferimento di questi concetti intellettivi puri al mondo sensibile].

Intuizioni e concetti.

La nostra conoscenza scaturisce da due sorgenti originarie dell'animo, delle quali la prima è ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda è la facoltà di conoscere, mediante queste rappresentazioni, un oggetto (spontaneità dei concetti); mercé la prima un oggetto ci è dato, mercé la seconda, esso viene pensato in rapporto a quella rappresentazione (in quanto semplice determinazione dell'animo). Intuizione e concetti costituiscono dunque gli elementi di tutta la nostra conoscenza, cosicché né concetti ai quali non corrisponda in qualche modo una intuizione, né intuizione senza concetti possono dar luogo a una conoscenza. L'una e gli altri sono o puri o empirici. Empirici, quando vi sia contenuta sensazione (la quale presuppone la reale presenza dell'oggetto); puri invece, quando non c'è sensazione commista alla rappresentazione. Si può denominare la sensazione « materia della conoscenza sensibile ». Perciò la intuizione pura contiene esclusivamente la forma, in cui qualche cosa viene intuita, e il concetto puro, nient'altro che la forma del pensiero di un oggetto in generale. Sono possibili *a priori* soltanto intuizioni o concetti puri, quelli empirici solamente *a posteriori*.

Se vogliamo chiamare sensibilità la recettività dell'animo nostro, [la disposizione] a ricevere rappresentazioni — in quanto che esso venga impressionato in un modo qualsiasi – è all'incontro intelletto la fa-

coltà di produrre da sé rappresentazioni, ossia la spontaneità della conoscenza. La nostra natura porta con sé che la intuizione non possa essere mai altro che sensibile, contenga cioé [in sé] soltanto il modo onde siamo impressionati da oggetti. Invece, la facoltà di pensare l'oggetto della intuizione sensibile, è l'intelletto. Queste proprietà non vanno tenute in pregio, una piú dell'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto sarebbe pensato. Pensieri senza contenuto son vuoti, intuizioni senza concetti son cieche. Perciò è altrettanto necessario render sensibili i propri concetti (cioé annettervi l'oggetto nella intuizione), quanto rendersi intelligibili le proprie intuizioni (cioé sussumerle a concetti). Queste due facoltà o capacità neanche si possono scambiare le [rispettive] loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, e i sensi nulla pensare. Soltanto dalla loro unione può scaturire la conoscenza. Ma non perciò si possono confondere le loro parti, [la porzione che tocca a ciascuna], anzi si ha grande ragione di separare e distinguere con cura ciascuna [facoltà] dall'altra. Distinguiamo pertanto la scienza delle regole della sensibilità in genere, cioè l'Estetica, dalla scienza delle regole dell'intelletto in genere, cioè dalla Logica.

(*ib.*, Transscendentale Logik, Einleitung, I).

[**La metafisica in genere** (come disposizione naturale) **è possibile,** anzi reale, in quanto che ha il suo principio nella natura della ragione umana. Questa non si appaga della conoscenza mediante intuizioni e concetti — la quale è conoscenza parziale, del mondo sensibile, del fenomeno, del condizionato — e aspira a elevarsi alla conoscenza totale, del mondo intelligibile, del noumeno, della condizione incondizionata. Pone dunque problemi, che non si risolvono con l'uso empirico della ragione e con i principii di qua derivati; essi son costituiti da tre idee trascendentali: dell'anima, del cosmo, di Dio. Di queste idee si è voluto fare il fondamento di altrettante scienze (psicologia, cosmologia, teologia) speculative: ma tutti questi tentativi non potevano effettivamente ampliare la nostra conoscenza obbiettiva, bensi soltanto generare una falsa imagine di sapere: poiché è illegittimo ogni uso delle forme e dei prin-

cipii del nostro pensiero, il quale non sia soltanto empirico e immanente.

La metafisica come scienza è possibile, in quanto che alla metafisica dogmatica si sostituisca « una metafisica critica, una critica [o autoanalisi] della ragione, che, dissipata l'antica illusione di avere dinanzi a noi un mondo di cose in sé, analizzi l'esperienza, metta in luce gli elementi *a priori* del senso, dell'intelletto e della ragione e ne determini la funzione » (Martinetti)].

La unità dell'appercezione.

Il molteplice delle rappresentazioni può esser dato in una intuizione, che è puramente sensibile, vale a dire nient'altro che recettività, e la forma di questa intuizione può essere *a priori* riposta nella nostra facoltà rappresentativa, senza tuttavia esser qualche cosa di diverso dalla maniera in cui il soggetto viene modificato. Ma la unificazione (*conjunctio*) di una molteplicità in generale non può mai venire in noi per opera dei sensi, e neanche può dunque essere insieme contenuta nella forma pura della intuizione sensibile: essa è infatti un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa: ma quest'attività, per distinguerla dalla sensibilità, si deve denominarla intelletto: or dunque qualsiasi unificazione — ce ne rendiamo noi coscienti o no, sia essa unificazione del molteplice della intuizione, ovvero di svariati concetti, e si tratti, nel primo di questi due casi, d'intuizione sensibile [*leggi:* empirica] o d'intuizione non sensibile [*leggi:* non empirica] — è una operazione dell'intelletto: una operazione che vorremmo designare con l'appellativo generale di sintesi, per mettere con ciò in pari tempo in luce che nulla ci possiamo rappresentare come unificato nell'oggetto, senz'averlo prima unificato noi stessi, e che di tutte le rappresentazioni la unificazione è l'unica, che non può già esser data da oggetti, ma soltanto prodotta dal soggetto stesso, perché è un atto della sua spontaneità. È facile qui scorgere che questa operazione dev'essere originariamente unica, ed equivalente per qualunque unificazione, e che la scomposizione (analisi), mentre sembra essere il suo contrario, ha tuttavia sempre in essa il suo presupposto; infatti dove l'intelletto

non ha da prima unificato nulla, neanche può nulla scomporre, poiché da lui solamente, ciò [ch'è da scomporre] ha potuto essere presentato come unificato all'attività rappresentativa.

Ma il concetto di unificazione, oltre al concetto di molteplice, e di sintesi del molteplice, porta seco anche il concetto di unità del molteplice. Unificazione è rappresentazione della unità sintetica del molteplice. La rappresentazione di questa unità non può dunque trarre origine dalla unificazione, bensí è essa piuttosto che, aggiungendosi alla rappresentazione del molteplice, rende primamente possibile il concetto di unificazione. Questa unità, che precede *a priori* tutt'i concetti di unificazione, non è già quella unità ch'è una delle categorie [*letteralmente:* quella categoria della Unità]...; e invero le categorie si fondano tutte sopra [le] funzioni logiche nei giudizi, ma in questi è già pensata unificazione, e perciò [altresí] unità di concetti dati. La categoria presuppone dunque già unificazione. Questa unità (in quanto qualitativa...) ci è dunque d'uopo cercarla piú in alto ancora, vale a dire in quel che contiene il principio stesso della unità di diversi concetti in giudizi, e dunque [il principio] della possibilità dell'intelletto, persino nel suo uso logico.

L'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; se no, infatti, verrebbe in me rappresentata qualche cosa, che non potrebbe punto essere pensata, il che è proprio quanto dire che la rappresentazione sarebbe impossibile, o, almeno per me, sarebbe nulla. Quella rappresentazione, che può esser data antecedentemente a ogni pensiero, si chiama intuizione. Tutto il molteplice della intuizione ha dunque una relazione necessaria con l'Io penso, nel soggetto stesso, nel quale questo molteplice s'incontra. Ma questa rappresentazione è un atto di spontaneità, cioé non la si può considerare come pertinente alla sensibilità. Io la denomino appercezione pura — per distinguerla dalla empirica — o anche originaria, poiché è dessa quell'autocoscienza che, producendo la rappresentazione «Io penso» — la quale deve poter accompagnare tutte le altre [rappresentazioni] ed è, in ogni co-

scienza, una e identica — non può essere accompagnata [forse è da leggere: dedotta, fatta derivare] da nessun'altra. Inoltre la unità di quella, io la denomino unità trascendentale dell'autocoscienza, per denotare come da essa sia possibile ricavare conoscenza *a priori*. Infatti le molteplici rappresentazioni, date in una certa intuizione, non sarebbero tutte insieme rappresentazioni mie, se tutte insieme non appartenessero a un'autocoscienza: come rappresentazioni mie, cioé, (sebbene io non sia consapevole di esse come tali), debbono tuttavia di necessità rispondere a quella condizione che strettamente è richiesta, perchè possano coesistere in un'autocoscienza generale, dato che altrimenti non apparterrebbero onninamente a me. Da questa unificazione originaria si possono trarre molte conseguenze.

Vale a dire: questa identità generale dell'appercezione di un molteplice, dato nella intuizione, contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile solamente mercé la coscienza di questa sintesi. E invero la coscienza empirica, che accompagna svariate rappresentazioni, è per se stessa dispersa e senza relazione con la identità del soggetto. Questa relazione non si determina dunque ancora perché io accompagni con [la] coscienza ciascuna [singola] rappresentazione, ma perché io ne aggiungo una all'altra, e sono consapevole della loro sintesi. Solamente dunque perché posso unificare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, mi è possibile rappresentarmi anche la identità della coscienza in queste rappresentazioni: vale a dire, la unità analitica dell'appercezione è possibile soltanto se si presupponga una qualsiasi unità sintetica. Pertanto il pensiero — « Queste rappresentazioni date nella intuizione appartengono tutte insieme a me » — equivale a dire che io le unifico, o almeno le posso unificare, in un'autocoscienza; e sebbene esso stesso non sia ancora la coscienza della sintesi delle rappresentazioni, ne presuppone tuttavia la possibilità. Solamente, cioé, perché mi è possibile comprendere la loro molteplicità in una coscienza, io le chiamo tutte insieme le rappresentazioni mie; poiché altrimenti io avrei un Io cosí versicolore e diverso, come tali ho le rappresentazioni, delle

quali sono cosciente. Unità sintetica del molteplice delle intuizioni, come data *a priori*, è dunque il principio della identità stessa dell'appercezione, che precede *a priori* ogni mio determinato pensiero. Ma la unificazione non è negli oggetti, e non può essere tratta da essi, poniamo, per via di percezione, e per tal via primamente assunta nell'intelletto: è bensí soltanto una funzione dell'intelletto, il quale a sua volta altro non è se non la facoltà di unificare *a priori*, e di portare sotto la unità dell'appercezione il molteplice di date rappresentazioni: e questo principio è in tutta quanta la conoscenza umana il supremo.

Ora, questo principio della unità necessaria dell'appercezione è bensí esso stesso identico, e pertanto è una proposizione analitica: tuttavia chiarisce la necessità di una sintesi del molteplice, dato in una intuizione: senza la quale sintesi, quella generale identità dell'autocoscienza non è pensabile. E invero dall'Io, come rappresentazione semplice, non è dato nulla di molteplice; soltanto nella intuizione, la quale si differenzia da quello, può esser data molteplicità, e mercé unificazione in una coscienza la si può pensare. Un intelletto, nel quale dall'autocoscienza fosse dato insieme tutto il molteplice, intuirebbe; il nostro può solamente pensare, e la intuizione deve cercarla nei sensi. Io sono dunque cosciente dell'identico me stesso, per rispetto al molteplice delle rappresentazioni che mi sono date in una intuizione, perché le chiamo tutte insieme rappresentazioni mie, che ne costituiscono una sola. Ma questo è quanto esser cosciente di una loro necessaria sintesi *a priori*, denominata unità sintetica originaria dell'appercezione, sotto la quale stanno [bensí] tutte le rappresentazioni che mi son date, ma debbono anche esservi portate in virtú di una sintesi.

(Krit. d. r. Vern., Transscendentale Analytik — Transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, §§ 15-16).

Fenomeni e Noumeni.

Le categorie non si fondano, quanto alla loro origine, sopra la sensibilità, come le forme della intuizione, spazio e tempo; sembrano dunque consentire un'applicazione estesa oltre tutti gli oggetti dei sensi. Ma dal canto loro, esse non sono, una volta ancora, null'altro che forme del pensiero, contenenti soltanto la facoltà logica di unificare *a priori* in una coscienza quel ch'è dato come molteplice nella intuizione; e allora, se si tolga loro quella intuizione che sola è possibile a noi, potranno avere anche minor valore, che non quelle forme sensibili pure; mediante queste, almeno, è pure dato un oggetto, laddove una maniera di unificare il molteplice, propria del nostro intelletto, non significa nulla affatto, se non vi si aggiunge quella intuizione, nella quale soltanto, questo [molteplice] può esser dato. — Tuttavia, quando certi oggetti, quali ci appaiono, li chiamiamo esseri sensibili [*Sinnenwesen*] (*Phaenomena*), distinguendo il nostro modo d'intuirli dalla loro natura in sé, è pur implicito di già nel nostro concetto, che a quelli noi veniamo cosí a contrapporre, come oggetti pensati soltanto dall'intelletto, o proprio quegli [oggetti] stessi, [ma] in questa loro natura ultima (quantunque in essa non ci sia dato d'intuirli), ovvero anche altre cose possibili, che non sono affatto oggetto dei nostri sensi: e li chiamiamo esseri intelligibili (*Noumena*). Ora si domanda se i nostri concetti intellettivi puri non potrebbero aver valore, per rispetto a questi ultimi [esseri intelligibili], ed essere [valere cioé come] una specie di conoscenza degli [esseri] stessi.

Ma qui si rivela subito da principio un'ambiguità, che può far nascere un grande equivoco: l'intelletto, cioè, quando chiama semplicemente fenomeno un oggetto in una [data] relazione, si forma ancora al tempo stesso, all'infuori da questa relazione, la rappresentazione di un oggetto in se medesimo, e però s'imagina di potersi anche formare concetti di un oggetto siffatto; ora, l'intelletto non fornisce altri concetti che le categorie; [per queste ragioni,] l'oggetto, in quest'ultimo significato, dovrebbe poter essere pensato almeno mediante questi con-

cetti intellettivi puri; ma da ciò [l'intelletto] viene sviato a scambiare il concetto affatto indeterminato di un essere intelligibile, [inteso] come qualche cosa in generale fuori dalla nostra sensibilità, con il concetto determinato di un essere, che a noi sia possibile conoscere in qualche modo con l'intelletto.

Se per noumeno intendiamo una cosa, in quanto non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astraendo dal nostro modo d'intuirla, questo è un noumeno in senso negativo. Ma se invece intendiamo per noumeno l'oggetto di una intuizione non sensibile, allora ammettiamo una maniera speciale d'intuizione, cioè la intuizione intellettuale, la quale per altro non è la nostra, e della quale non possiamo nemmeno intendere la possibilità: e questo sarebbe il noumeno in senso positivo.

Ora, la dottrina della sensibilità è in pari tempo la dottrina dei noumeni in senso negativo, cioè di cose, che l'intelletto deve pensare senza questa relazione con il nostro modo d'intuire, non dunque semplicemente come fenomeni, bensí come cose in se stesse: ma, quanto a tali cose, l'intelletto intende nello stesso tempo che, fatta questa separazione, esso non può, in questo modo di considerarle, far uso alcuno delle sue proprie categorie: poiché queste, avendo un senso soltanto in rapporto alla unità delle intuizioni nello spazio e nel tempo, debbono anche, per via della semplice idealità dello spazio e del tempo, limitarsi a determinare *a priori* proprio quella unità [*cioè* ad aggiungere *a priori* proprio a quella unità una ulteriore determinazione], mediante concetti universali di unificazione. Dove non si può trovare questa unità temporale, e quindi nel noumeno, viene completamente meno qualsiasi uso, anzi persino qualsiasi significato delle categorie; giacché non si può assolutamente riconoscere[1]

---

[1] S'intende, senza il concorso della intuizione. Il K. si richiama qui a un luogo precedente, dov'è detto: « È un fatto sommamente notevole, che non possiamo, in base alla semplice categoria, renderci conto della possibilità di una cosa, ma ci è sempre necessario aver alla mano una intuizione, per fare manifesta in questa la realtà obbiettiva del concetto intellettivo puro » (Kr. d. r. V., Analytik der Grundsätze, Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze).

neanche la possibilità delle cose, che devono corrispondere alle categorie... Ma della possibilità di una cosa non può mai costituire prova la semplice assenza di contraddizione da un concetto della cosa stessa, bensí l'essere questo concetto convalidato da una corrispondente intuizione. Se dunque volessimo applicare le categorie a oggetti che non vengano considerati come fenomeni, dovremmo porvi a fondamento una intuizione diversa dalla sensibile, e allora l'oggetto sarebbe un noumeno in senso positivo. Ora, poiché una tale intuizione, cioè quella intellettuale, sta assolutamente fuori dalla nostra facoltà conoscitiva, anche l'uso delle categorie non può assolutamente arrivare oltre i limiti degli oggetti della esperienza; e agli esseri sensibili corrispondono bensí certamente esseri intelligibili, — possono anche darsi esseri intelligibili con i quali la nostra facoltà sensibile d'intuizione non ha affatto rapporto: — ma i nostri concetti intellettivi, in quanto sono semplici forme del pensiero per la nostra intuizione sensibile, non arrivano menomamente fino a questi esseri; quel che da noi viene chiamato noumeno, non può dunque, come tale, essere inteso se non in senso negativo.

Se da una conoscenza empirica elimino tutto quel che è pensiero (mediante categorie), non rimane conoscenza di sorta di un qualsiasi oggetto; giacché con la semplice intuizione non viene pensato assolutamente nulla, e il fatto che quest'affezione della sensibilità è in me, non importa alcuna relazione di tale rappresentazione con un oggetto qualunque. Ma se escludo invece ogni intuizione, rimane tuttavia ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di assegnare un oggetto al molteplice di una intuizione possibile. Le categorie si estendono pertanto piú in là che la intuizione sensibile, in quanto che esse pensano oggetti in generale, senz'ancora avere in vista la speciale maniera (di [*forse è da leggere*: la] sensibilità), nella quale possano esser[ci] dati. Ma non determinano perciò una sfera di oggetti piú vasta, poiché non è ammissibile che tali [oggetti] possano esser dati, senza che si presupponga come possibile una forma d'intuizione, diversa dalla sensibile; a questo tuttavia non siamo in alcun modo autorizzati.

Chiamo problematico un concetto, che non contiene contraddizione, e che inoltre, in quanto è delimitazione di concetti dati, si connette con altre conoscenze, senza che si possa tuttavia riconoscere in alcun modo la sua realtà obbiettiva. Il concetto di noumeno, cioè di una cosa che dev'essere pensata non già come oggetto dei sensi, ma come cosa in se stessa (esclusivamente da un intelletto puro), non è affatto contraddittorio; poiché non si può già asserire che la sensibilità sia l'unica specie possibile d'intuizione. Inoltre questo concetto è necessario, per non estendere la intuizione sensibile fino alle [*bis über die*] cose in se stesse, e per limitare dunque la validità obbiettiva della conoscenza sensibile (poiché le altre cose, alle quali quest'ultima non arriva, si chiamano noumeni, proprio per indicare con ciò che quelle conoscenze non possono estendere il loro dominio sopra tutto ciò che l'intelletto pensa). Ma alla fine non si può, tuttavia, rendersi affatto conto della possibilità di tali noumeni, e l'àmbito che sta fuori dalla sfera dei fenomeni è (per noi) vuoto: noi abbiamo cioè un intelletto, che problematicamente si estende oltre quella sfera, ma non una intuizione, anzi nemmeno il concetto di una intuizione possibile, onde a noi possano esser dati oggetti fuori dal campo della sensibilità, e l'intelletto possa esser adoperato al di là di questa in modo assertorio. Il concetto di noumeno è dunque puramente un concetto-limite, per moderare la pretensione della sensibilità, e però soltanto di uso negativo. Ma con tutto ciò esso non è una finzione arbitraria, bensí si riconnette alla limitazione della sensibilità, senza poter tuttavia porre alcunché di positivo fuori dall'àmbito di questa...

(*ib.*, Die Analytik der Grundsätze — Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*).

... Se i lamenti: «Noi non penetriamo per nulla nell'interno delle cose» devon propriamente significare: «Noi non concepiamo con l'intelletto puro che cosa mai sieno in sé le cose, che ci appaiono», — essi sono affatto ingiusti e irragionevoli; perché [coloro che

li fanno] vogliono: — che senza i sensi si possa tuttavia avere conoscenza, e dunque intuizione, di cose, — che per conseguenza noi abbiamo una facoltà conoscitiva assolutamente diversa da quella dell'uomo, non solamente di grado, ma addirittura d'intuizione e di genere, — che dunque noi siamo non uomini, ma esseri, dei quali noi stessi neanche sappiamo dichiarare se sieno mai possibili, e meno che mai come sieno costituiti...

L'intelletto limita dunque la sensibilità, senza perciò ampliare il suo proprio campo, e, ammonendola a non presumere di arrivare alle cose in sé, ma esclusivamente a fenomeni, esso concepisce bensí un oggetto in sé, ma soltanto come oggetto trascendentale; un tale oggetto è la causa del fenomeno (e pertanto non è fenomeno esso stesso) e non può essere pensato né come grandezza né come realtà né come sostanza &c., (poiché questi concetti richiedono sempre forme sensibili, nelle quali determinino un oggetto); di esso ci è dunque ignoto affatto, se sia da trovarsi in noi, ovvero anche fuori di noi, se verrebbe tolto di mezzo al tempo stesso insieme con la sensibilità, o se, [anche] eliminata questa, esso resterebbe ancora. Se, perché la rappresentazione di quest'oggetto non è sensibile, vogliamo chiamarlo noumeno, siamo padroni di farlo. Ma poiché ad esso non possiamo applicare nessuno dei nostri concetti intellettivi, questa rappresentazione, tuttavia, rimane per noi vuota, e a null'altro serve che a segnare i limiti della nostra conoscenza sensibile, e a lasciare uno spazio, che non possiamo riempire né con una esperienza possibile, né con l'intelletto puro.

(*ib.*, Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen. Anmerkung).

Di una libertà in connessione con la necessità universale della natura.

La esattezza del... principio della universale connessione di tutti gli eventi del mondo sensibile secondo immutabili leggi di natura,... non soffre alcuna deroga. La

questione, dunque, è soltanto questa: se ciononostante, proprio per rispetto allo stesso effetto che è determinato secondo la natura, possa avere luogo anche libertà, ovvero questa sia del tutto esclusa da quella regola inviolabile . . .

(*ib.*, Transscendentale Dialektik, II B. — 2. Hauptst. — 9. Abschn., III).

. . . Nel fenomeno, ogni effetto è un evento, ossia qualche cosa che avviene nel tempo; ad esso deve, secondo la legge universale di natura, antecedere una determinazione dell'attività causale della sua causa, [cioè] uno stato di questa, al quale esso [effetto] succede secondo una legge costante. Ma questa determinazione della causa a operar come causa, deve pur essa essere qualche cosa che accade o avviene; bisogna che la causa abbia incominciato ad agire; perché altrimente non si potrebbe pensare [che sussistesse] tra essa e l'effetto una [relazione di] successione nel tempo. L'effetto [in tal caso] sarebbe sempre stato, e cosí pure l'attività causale della causa. Dunque, nella realtà fenomenica, la determinazione della causa ad agire deve anch'essa aver avuto un inizio, ed essere perciò, proprio al pari del suo effetto, un evento, il quale a sua volta deve avere la propria causa, e cosí via: e per conseguenza la necessità naturale dev'essere la condizione, secondo la quale le cause agenti vengono determinate [ad agire]. Se invece certe cause dei fenomeni debbono avere, come loro proprietà [caratteristica], la libertà, bisogna che questa, per rispetto ai fenomeni stessi, in quanto eventi, consista in una facoltà di dar loro inizio da sé (*sponte*), senza cioè che l'attività causale della causa debba avere anch'essa un inizio, né abbisogni pertanto [all'infuori da se stessa] di un'altra ragione che la determini a incominciare [ad agire]. Ma allora la causa non dovrebbe avere la sua causalità subordinata a determinazioni temporali del suo stato, non dovrebbe cioè essere affatto un fenomeno, cioè ancora, dovrebbe essa venire ritenuta come cosa in sé, e invece soltanto i suoi effetti come fenomeni. Se è possibile pensare, senza contraddizione, un tale in-

flusso degli esseri intelligibili sopra i fenomeni — a ogni connessione tra causa ed effetto nel mondo sensibile sarà bensí inerente la necessità naturale, ma al contrario a quella causa che non è essa stessa fenomeno (sebbene ne sia il fondamento), potrà essere riconosciuta la libertà: naturalità (*Natur*) e libertà potranno dunque venir attribuite senza contraddizione proprio alla stessa cosa, ma considerata per un diverso rispetto, una volta alla cosa come fenomeno, l'altra volta alla cosa come cosa in sé...

(Prolegomena, § 53).

Chiamo intelligibile, in un oggetto dei sensi, ciò che non è esso stesso fenomeno. Se adunque ciò che nel mondo sensibile deve risguardarsi come fenomeno, ha in se stesso anche una facoltà, che non è oggetto della intuizione sensibile, ma per la quale esso può tuttavia esser la causa di fenomeni, — si può considerare la causalità di questo essere da due lati: come intelligibile in base al suo operare quale cosa in sé, e come sensibile in base agli effetti che essa determina, quale fenomeno nel mondo sensibile. Della facoltà di un tale soggetto ci faremmo, conseguentemente, un concetto empirico, e parimente anche un concetto intellettuale della sua causalità, i quali insieme hanno luogo in un medesimo effetto. Un tale doppio lato, da cui concepire la facoltà di un oggetto dei sensi, non contraddice ad alcuno dei concetti che ci dobbiamo formare dei fenomeni e di una esperienza possibile. Infatti, a fondamento di questi, poiché non sono cose in sé, deve stare un oggetto trascendentale che li determini come semplici rappresentazioni; ora nulla impedisce che noi a questo oggetto trascendentale, oltre la proprietà onde si manifesta nel fenomeno, attribuiamo anche una causalità, che non è fenomeno, sebbene il suo effetto s'incontri pur sempre nel fenomeno. Ma ogni causa agente deve aver un carattere, cioè una legge della propria causalità, senza la quale (legge) non sarebbe affatto causa. E allora avremmo in un soggetto del mondo sensibile in primo luogo un carattere empirico, onde le sue azioni, come fenomeni, starebbero in tutto e per tutto, secondo leggi natu-

rali costanti, in connessione con altri fenomeni e potrebbero esser dedotte da questi, come dalle loro condizioni, e dunque in congiunzione con essi formerebbero gli anelli di una unica serie dell'ordine della natura. In secondo luogo, a quello stesso soggetto si dovrebbe attribuire anche un carattere intelligibile, ond'egli è bensí la causa di quelle azioni come fenomeni, ma non è sottoposto esso medesimo ad alcuna condizione della sensibilità e non è esso stesso fenomeno. Si potrebbe anche chiamare il primo il carattere di una tale cosa nel fenomeno, il secondo il carattere della cosa in se stessa...

(Kritik der r. V., *loc. ult. cit.*: Möglichkeit der Causalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit).

[Ora l'uomo è precisamente un soggetto, la cui causalità può esser considerata da due lati: come sensibile e come intelligibile].

Noi abbiamo in noi una facoltà, la quale è in connessione non soltanto con i moventi subbiettivi che costituiscono le cause naturali de' suoi atti — e per tale rispetto, è la facoltà di un essere che appartiene esso medesimo a[ll'ordine de]i fenomeni, — ma è anche in rapporto con moventi obbiettivi — che sono semplici idee — in quanto essi possono determinare questa facoltà: e tale connessione si esprime nel dovere. Questa facoltà si denomina ragione; e in quanto che un essere (l'uomo) viene da noi considerato puramente come soggetto di questa ragione obbiettivamente determinabile, non si può già considerarlo come un essere sensibile; ma [al contrario] la [testé] menzionata sua proprietà è la proprietà di una cosa in sé: come poi questa proprietà sia possibile, come cioè il dovere, che pure è qualche cosa di non ancora mai avvenuto, determini l'attività di lui, e possa essere causa di atti, il cui effetto si traduce in fenomeni del mondo sensibile, sfugge del tutto alla nostra comprensione. Ma intanto la causalità della ragione, per rispetto agli effetti [prodotti] nel mondo sensibile, sarebbe libertà, in quanto che si consideri la ragione stessa come determinata da moventi obbiettivi,

i quali altro non sono che idee. Perché la sua azione non dipenderebbe allora da condizioni subbiettive, e però nemmeno da condizioni temporali, e dunque neanche dalla legge naturale, che serve a determinare le condizioni stesse — i moventi [obbiettivi] della ragione dando norma alle azioni universalmente, secondo principii, senza influsso delle circostanze di tempo e di luogo . . .

(Prolegomena, *loc. ult. cit.*).

L'uomo è anche fenomeno. La sua volontarietà ha un carattere empirico, che è la causa (empirica) di tutte le sue azioni. Non c'è nessuna delle condizioni che determinano l'uomo in conformità di questo carattere, la quale non sia contenuta nella serie degli effetti naturali e non ubbidisca alla legge di questi, secondo la quale non si riscontra affatto causalità empiricamente incondizionata di quel che avviene nel tempo. Perciò un'azione data (poiché può essere percepita soltanto come fenomeno) non può assolutamente incominciare da sé. Ma della ragione non si può dire che a quello stato in cui essa determina la volontà, ne anteceda un altro in cui questo stato sia a sua volta determinato. Infatti poiché la ragione non è essa stessa fenomeno e non è affatto soggetta alle condizioni della sensibilità, non è luogo in essa, neanche in riguardo alla sua causalità, a successione temporale, e ad essa non si può dunque applicare la legge dinamica della natura, che determina secondo regole la successione temporale.

La ragione è dunque la condizione permanente di tutte le azioni volontarie, nelle quali l'uomo si manifesta come fenomeno. Ciascuna di esse, prima ancora di accadere, è già determinata nel carattere empirico dell'uomo. Ma questo è soltanto lo schema sensibile del carattere intelligibile, per rispetto al quale non ha valore il prima o il dopo: e ciascun'azione, prescindendo dalla sua relazione temporale con altri fenomeni, è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragione pura, la quale dunque agisce liberamente, senza essere dinamicamente determinata, nella catena delle cause naturali, da principii esterni o interni, ma cronologicamente antece-

denti; e si può non soltanto considerare questa sua libertà negativamente, come indipendenza da condizioni empiriche (perché con ciò verrebbe meno la facoltà, che appartiene alla ragione, di essere cioè causa di fenomeni), ma anche designarla positivamente come la facoltà d'incominciare da sé una serie di eventi . . .

(Kritik der r. V., *loc. ult. cit.*: Erläuterung der cosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit).

L'imperativo categorico.

Ogni cosa nella natura agisce secondo leggi. Soltanto un essere ragionevole ha la facoltà di agire secondo la rappresentazione delle leggi, vale a dire secondo principii, cioè, con altre parole, ha una volontà. E siccome per derivare le azioni dalle leggi è richiesta la ragione, cosí la volontà non è altro che ragione pratica. Nel caso in cui la ragione determina inevitabilmente la volontà, le azioni di un tale essere che sono riconosciute oggettivamente necessarie, sono necessarie anche soggettivamente, vale a dire che allora la volontà è una facoltà di scegliere solamente ciò che la ragione, indipendentemente da ogni inclinazione, riconosce come praticamente necessario, cioè come buono. Ma se la ragione non determina sufficientemente da sola la volontà, se questa è ancora sottoposta a condizioni soggettive (o a certi impulsi), che non concordano sempre con le condizioni oggettive, in una parola se la volontà non è in sé completamente conforme alla ragione, (come accade realmente agli uomini), allora le azioni che sono riconosciute necessarie oggettivamente sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di una volontà tale conformemente a leggi oggettive è una coazione; vale a dire la relazione delle leggi oggettive con una volontà non completamente buona è rappresentata come la determinazione della volontà di un essere ragionevole per mezzo di principii della ragione, ai quali però quella volontà, data la sua natura, non è necessariamente docile.

La rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto esso costringe la volontà, si chiama un comando (della ragione), e la formola del comando si chiama un **imperativo.**

Tutti gli imperativi sono espressi colla parola dovere, ed indicano con questo la relazione tra una legge oggettiva della ragione e una volontà che, secondo la sua costituzione soggettiva, non è necessariamente determinata da questa legge (una costrizione)...

Una volontà perfettamente buona starebbe dunque altrettanto bene sotto l'impero di leggi oggettive (leggi del bene), ma essa non potrebbe perciò essere rappresentata come costretta ad azioni conformi alla legge, perché essa da sé stessa, secondo la sua costituzione soggettiva, non può essere determinata che dalla rappresentazione del bene. Ecco perché non vi è nessun imperativo valevole per la volontà divina ed in generale per una volontà santa: la parola dovere non è qui al suo posto, perchè il volere già da sé stesso è necessariamente concorde con la legge. Perciò gli imperativi sono soltanto formule che esprimono la relazione tra le leggi oggettive del volere in generale e l'imperfezione soggettiva della volontà di questo o di quell'essere ragionevole, p. es. della volontà umana.

Ora tutti questi imperativi comandano o ipoteticamente o categoricamente. Gli imperativi ipotetici rappresentano la necessità pratica di un'azione possibile, come mezzo per raggiungere qualche altra cosa che si vuole (o per lo meno che è possibile che si voglia). L'imperativo categorico sarebbe quello che rappresentasse un'azione come necessaria per sé stessa, senza relazione a nessun altro scopo, come necessaria oggettivamente...

[*L'imperativo categorico*] riguarda non la materia dell'azione, e nemmeno le conseguenze che ne possono derivare, ma la forma e il principio da cui risulta essa stessa; quindi ciò che vi è in lei di essenzialmente buono consiste nell'intenzione, qualunque ne siano le conseguenze. Questo imperativo si può chiamare **l'imperativo della moralità.**

[Il Kant, posta la questione: « come mai tutti questi imperativi siano possibili », mostra che per gl'imperativi ipotetici tale questione non presenta alcuna difficoltà].

All'opposto, come mai sia possibile l'imperativo della moralità, è senza dubbio l'unica questione che abbia bisogno di una soluzione, perché questo imperativo non è assolutamente ipotetico, e perciò la necessità sua, oggettivamente rappresentata, non può appoggiarsi su nessuna supposizione, come negli imperativi ipotetici. Soltanto non bisogna qui mai perdere di vista che è, non per mezzo di alcun esempio, che non è quindi empiricamente, che si può decidere se vi è in realtà qualche imperativo di questo genere; si deve piuttosto badare che tutti gli imperativi che sembrano categorici non siano invece velatamente ipotetici. P. es., se si dice: tu non devi fare false promesse, e si suppone che la necessità di questa astensione non sia soltanto un semplice consiglio che bisogna seguire per evitare qualche altro male, un consiglio che si ridurrebbe a dire presso a poco cosí: « tu non devi fare false promesse per non perdere il tuo credito, caso mai ciò diventasse palese » — ma [piuttosto si sostiene] che un'azione di questo genere deve essere considerata in sé stessa come cattiva, in modo che l'imperativo che la proibisce sia categorico, — non si può ciò nondimeno affermare con certezza in nessun esempio che la volontà non sia stata determinata da nessun altro impulso, ma unicamente dalla legge, quantunque sembri proprio essere stato cosí; perchè è sempre possibile che il timore della vergogna, forse anche un'oscura apprensione di altri pericoli, abbia sulla volontà un'influenza segreta. Chi può provare coll'esperienza la non esistenza di una causa, dal momento che questa esperienza non ci insegna altro che l'impossibilità nostra di distinguere questa causa?...

... Se immagino un imperativo categorico, io so subito cosa contiene. Siccome l'imperativo non contiene, oltre la legge, che la necessità per la massima di essere conforme alla legge, e la legge non contiene nessuna obbligazione alla quale essa sia costretta [*piú propriamente*: « nessuna condizione alla quale essa (*legge*) sia

ristretta » *o* (trad. Lamanna) « subordinata » *cioè* (trad. Palanga) « che ne limiti la validità »], così non rimane null'altro fuorché l'universalità di una legge in generale alla quale la massima della azione deve essere conforme, ed è soltanto questa conformità che l'imperativo rappresenta propriamente come necessaria.

L'imperativo categorico è dunque uno solo, ed è questo: Agisci unicamente secondo quella massima che [*propriamente*: per mezzo, in virtù della quale] tu puoi volere, nello stesso tempo, che divenga una legge universale.

Ora, se da questo solo imperativo tutti gli imperativi del dovere possono essere derivati come dal loro principio, noi potremo, quantunque si lasci irresoluta la questione se ciò che si chiama il dovere non sia in fondo un concetto vuoto, manifestare almeno ciò che noi intendiamo con esso e ciò che questo concetto vuol significare.

Poichè l'universalità della legge, secondo la quale si producono degli effetti, costituisce ciò che si chiama propriamente natura nel significato piú generale (quanto alla forma), vale a dire costituisce l'esistenza degli oggetti, in quanto essa è determinata da leggi universali, l'imperativo universale del dovere potrebbe ancora essere esposto in questi termini: Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per la tua volontà una **legge universale della natura** ...

... È una legge necessaria per tutti gli esseri ragionevoli di giudicare sempre le loro azioni secondo massime tali che possano essi stessi volere che servano da leggi universali ? ...

La volontà è immaginata come una facoltà [che ha la potenza] di determinarsi da sé stessa ad agire conformemente alla rappresentazione di certe leggi. Ed una tale facoltà si può soltanto incontrare in un essere ragionevole. Ora ciò che serve alla volontà di principio oggettivo per determinarsi da sé stessa è il fine, e questo, se è dato unicamente dalla ragione, deve valere ugualmente per tutti gli esseri ragionevoli ...

... Supposto che vi sia qualche cosa di cui l'esistenza in sé stessa abbia un valore assoluto, qualche

cosa che, come fine in sé stessa, potrebbe essere un principio di leggi determinate, allora in ciò, e in ciò soltanto, si troverebbe il principio di un imperativo categorico possibile, cioè di una legge pratica.

Ora io dico: l'uomo e in generale ogni essere ragionevole esiste come scopo in sé stesso, non soltanto come mezzo di cui questa o quella volontà possa disporre a suo piacimento; ma in tutte le sue azioni, tanto in quelle che riguardano lui stesso, come in quelle che si riferiscono ad altri esseri ragionevoli, egli deve sempre essere considerato nello stesso tempo come fine...

Se dunque ci deve essere un principio pratico supremo, e, per ciò che riguarda la volontà umana, un imperativo categorico, questo deve esser tale che derivi dalla rappresentazione di ciò che, essendo un fine in sé, è necessariamente un fine per ogni uomo, un principio oggettivo della volontà, e per conseguenza possa servire da legge pratica universale. Il fondamento di questo principio è il seguente: la natura ragionevole esiste come scopo in sé stessa. Così si rappresenta necessariamente l'uomo la sua propria esistenza, e in questo senso esso è anche un principio soggettivo d'azioni umane. Ma ogni altro essere ragionevole si rappresenta ugualmente cosí la sua esistenza, grazie allo stesso principio razionale che vale anche per me; è dunque nello stesso tempo un principio oggettivo, dal quale, come da un fondamento pratico supremo, devono potersi derivare tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà dunque il seguente: Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo...

Questo principio, secondo il quale l'umanità ed ogni natura ragionevole in generale sono considerate come fini in sé stessi, (condizione suprema limitatrice della libertà d'azione di tutti gli uomini) non deriva nulla dall'esperienza [*propriamente*: non è mutuato alla, derivato dalla esperienza], prima di tutto a cagione della sua universalità, perchè esso si estende a tutti gli esseri ragio-

nevoli in generale intorno ai quali nessuna esperienza è sufficiente per determinare qualsiasi cosa, secondariamente, perchè in questo principio l'umanità è rappresentata, non come un fine degli uomini (soggettivo), vale a dire come un oggetto di cui da noi stessi ci facciamo in realtá un fine, ma come un fine oggettivo che deve, qualunque siano i fini, che noi ci proponiamo, costituire, quale legge, la condizione suprema restrittiva di tutti i fini soggettivi, . . . — quindi deriva necessariamente dalla ragione pura. Il fondamento, adunque, di ogni legislazione pratica consiste oggettivamente nella regola e nella forma dell'universalità che la rende capace (secondo il primo principio) di esser una legge (che si potrebbe dire al caso una legge della natura), e soggettivamente nel fine. Ma siccome il soggetto di tutti i fini è ogni essere ragionevole, come fine in sé stesso (in base al secondo principio), ne risulta il terzo principio pratico della volontà, quale condizione suprema del suo accordo colla ragione pratica universale, vale a dire l'idea della volontà di ogni essere ragionevole considerata come volontà instituente una legislazione universale...

... Io chiamerò... questo principio, principio dell'**autonomia** della volontà, in opposizione a ogni altro, che perciò io chiamo dell'**eteronomia**.

[Il K. svolge successivamente il concetto di una sistematica unione di esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni, vale a dire il concetto di un regno, il quale, poichè queste leggi hanno in mira precisamente il rapporto degli esseri stessi gli uni con gli altri, come fini e mezzi, può chiamarsi regno dei fini. Ogni essere ragionevole vi appartiene quale membro, se, pur avendo autorità di dar leggi universali, è egli stesso soggetto a queste leggi. Vi appartiene come sovrano, soltanto quando egli sia un essere completamente indipendente, senza bisogni, e con un potere senza restrizioni adequato alla sua volontà].

(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785], II Abschn. [trad. VIDARI]).

Il Sommo Bene.
I postulati della ragione pura pratica.

In quanto che... virtú e felicità congiunte insieme costituiscono il possesso del Sommo Bene in una persona, ma inoltre — [trattandosi] qui [di una] felicità, [che è] dispensata con assoluta esattezza in proporzione della moralità (intesa questa come valore della persona e sua degnità di essere felice), — costituiscono il Sommo Bene di un mondo possibile, — questo [Sommo Bene] significa la totalità [s'intende: del Bene], il *bonum consummatum*, nel quale tuttavia la virtù è pur sempre, come condizione, il *summum bonum*, perchè non ha ulteriore condizione al di sopra di sè, mentre la felicità è pur sempre qualche cosa di piacevole bensí per colui che la possiede, non però di assolutamente buono per sè sola e per tutt'i riguardi, ma presuppone sempre, come condizione, la condotta morale conforme alla legge...

... Che l'aspirazione alla felicità produca un principio [*intendi*: motivo determinante] d'intenzione virtuosa, è assolutamente falso; ma ... che la intenzione virtuosa produca necessariamente la felicità, è falso non assolutamente, ma solo in quanto la si consideri come la forma della causalità nel mondo sensibile, e per conseguenza si ammetta la esistenza in quest'ultimo, come l'unica maniera di esistenza dell'essere ragionevole: è dunque falso soltanto condizionatamente. Poiché io invece sono non soltanto autorizzato a pensar me stesso come esistente anche quale noumeno in un mondo intelligibile, ma ho anzi, nella legge morale, un motivo puramente intellettuale della mia causalità (nel mondo sensibile), — non è impossibile che la moralità della intenzione, come causa, abbia con la felicità, come effetto nel mondo sensibile, un nesso, se non immediato, almeno mediato (mediante un Autore intelligibile della natura) e anzi necessario: una tale connessione, in una natura che è semplicemente oggetto dei sensi, non può mai aver luogo se non casualmente e non può essere sufficiente al Sommo Bene...

L'attuazione del Sommo Bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà, che può essere determinata dalla legge morale. Ma in essa la compiuta conformità delle intenzioni alla legge morale è la condizione suprema del Sommo Bene. Deve dunque essere altrettanto possibile quanto il suo oggetto, perché è [già] implicita nello stesso comandamento di promuovere [l'attuazione di] questo. Ma la compiuta conformità della volontà alla legge morale è santità, cioè una perfezione della quale nessun essere ragionevole del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza, è capace. Poichè ciononostante si esige per altro una tale condizione come praticamente necessaria, la si potrà riscontrare soltanto in un progresso che vada all'infinito, verso quella compiuta conformità, e sarà necesssario, secondo principii della ragione pura pratica, ammettere un siffatto progredire pratico come l'oggetto reale della nostra volontà.

Ma questo progresso infinito è possibile soltanto ove si presupponga che continuino a durare all'infinito la esistenza e la personalità del medesimo essere ragionevole (e ciò è quel che si chiama la immortalità dell'anima). Dunque, praticamente, il Sommo Bene è possibile soltanto nel presupposto della immortalità dell'anima; per conseguenza questa, come indissolubilmente connessa con la legge morale, è un **postulato** della ragion pura pratica (intendo con ciò una proposizione teoretica, — ma come tale non dimostrabile, in quanto essa sta indissolubilmente connessa con una legge pratica, che vale incondizionatamente *a priori*)...

[L'altro postulato è la esistenza di Dio].

Felicità è la condizione di un essere ragionevole nel mondo, quando a lui, nella totalità della sua esistenza, tutte le cose vadano a seconda: riposa dunque sopra l'armonia della natura con tutto quanto il fine di lui, e parimente con l'essenziale motivo della sua volontà. Ora la legge morale comanda, in quanto è una legge della libertà, mediante principii determinanti, che debbono (come moventi) esser affatto indipendenti dalla natura, e dall'armonia di quest'ultima con la nostra facoltà

appetitiva; ma l'essere ragionevole che opera nel mondo, non è tuttavia in pari tempo causa del mondo e della natura stessa. Dunque nella legge morale non c'è il menomo fondamento di una connessione necessaria tra la moralità e la felicità, — ad essa proporzionata, — di un essere che appartiene al mondo, come parte di questo, ed è perciò dipendente dal mondo stesso: un tale essere, proprio perciò non può, con la sua volontà, essere causa di questa natura, e non può, con forze proprie, metterla, per quel che riguarda la sua felicità, in tutto e per tutto all'unisono con i propri principii pratici. Tuttavia, nel cómpito pratico della ragion pura, cioè nel lavoro necessario per l'attuazione del Sommo Bene, una tale connessione è postulata come necessaria: noi dobbiamo cercar di promuovere il [l'attuazione del] Sommo Bene (che dunque deve pur essere possibile). Viene dunque postulata anche la esistenza di una Causa di tutta quanta la natura, ma diversa dalla natura stessa, e contenente il principio di questa connessione, cioè della esatta corrispondenza della felicità con la moralità. Ma questa Causa suprema deve contenere il principio dell'armonia della natura, non soltanto con una legge della volontà degli esseri ragionevoli, ma anche con la rappresentazione di questa legge (in quanto che questi se l'assumono a motivo supremo della volontà), dunque non soltanto con i costumi dal punto di vista della forma, ma anche con la loro moralità come loro motivo determinante, cioè con la loro [*intendi sempre*: degli esseri ragionevoli] intenzione morale. Dunque il Sommo Bene è possibile nel mondo soltanto a condizione di ammettere una Causa suprema della natura, la quale (Causa) ha una causalità conforme alla intenzione morale. Ora un essere capace di agire conforme alla rappresentazione di leggi è una intelligenza (essere ragionevole), e la causalità di un tale essere secondo questa rappresentazione delle leggi, è una volontà di lui. Dunque la Causa suprema della natura, in quanto è necessario venga presupposta per il Sommo Bene, è un Essere, che per virtú d'intelletto e di volere è la Causa (per conseguenza l'Autore) della natura, cioè **Dio**. Per conseguenza il postulato della possibilità del Sommo Bene derivato

(del migliore dei mondi) è nello stesso tempo il postulato della realtà di un Sommo Bene originario, cioè della esistenza di Dio. Ora era per noi un dovere promuovere il [l'attuazione del] Sommo Bene, e dunque era non soltanto facoltà, ma anche necessità legata come bisogno con il dovere, presupporre la possibilità di questo Sommo Bene; il quale poichè ha luogo soltanto a condizione della esistenza di Dio, lega indissolubilmente la presupposizione di questa con il dovere, vale a dire è moralmente necessario ammettere la esistenza di Dio.

Ma qui va tenuto ben presente che questa necessità morale è soggettiva cioè bisogno, e non oggettiva, cioè anche dovere; poiché non può assolutamente esserci un dovere di ammettere la esistenza di una cosa (ciò riguardando puramente l'uso teoretico della ragione). Neanche s'intende con ciò che sia necessario ammettere la esistenza di Dio come Principio di ogni obbligatorietà in generale (poichè tale principio si fonda... esclusivamente sopra l'autonomia della ragione stessa). Qui é di pertinenza del dovere solamente il lavoro per produrre e promuovere il Sommo Bene nel mondo: di questo può dunque essere postulata la possibilità, ma la nostra ragione non la trova pensabile se non nel presupposto di una intelligenza suprema: ammettere la esistenza di questa è dunque legato con la coscienza del nostro dovere, sebbene una tale ammissione sia per se stessa di competenza della ragione teoretica: è soltanto rispetto a quest'ultima che essa, considerata come principio di spiegazione, può chiamarsi ipotesi: ma in rapporto alla intelligibilità di un oggetto (qual è il Sommo Bene) assegnato tuttavia a noi dalla legge morale, e dunque di un bisogno in vista della pratica, può chiamarsi fede, e anzi pura fede razionale, perchè soltanto la ragione pura (nel suo uso cosí teoretico come pratico) è la fonte da cui scaturisce...

...La legge morale mediante il concetto del Sommo Bene, come oggetto e fine ultimo della ragion pura pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini, non come sanzioni, cioè prescrizioni arbitrarie e per se stesse contingenti di una volontà estra-

nea, ma come leggi essenziali di ciascuna libera volontà per se medesima, le quali tuttavia non possono non essere considerate come comandamenti dell'Essere supremo, perchè noi soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e benigna) e in pari tempo anche onnipotente, possiamo sperare quel Sommo Bene che la legge morale ci fa obbligo di assumere a oggetto delle nostre aspirazioni, e [soltanto] mediante l'armonia con una tale volontà [possiamo] dunque [sperare] di conseguirlo. Anche qui pertanto tutto rimane disinteressato, e fondato semplicemente sopra il dovere; senza che possano essere messi a fondamento come moventi il timore o la speranza, i quali se diventano principii, annullano tutto il valore morale delle azioni. La legge morale comanda che io mi costituisca come ultimo oggetto di tutta la condotta il Sommo Bene possibile in un mondo. Ma questo non posso sperar di attuare, se non mediante l'armonia della volontà mia con quella di un santo e benigno Autore del mondo; e quantunque nel concetto del Sommo Bene come di un tutto nel quale la massima felicità è rappresentata in connessione, nella proporzione piú esatta, con il piú alto grado di perfezione morale (possibile in creature), sia pure compresa la mia propria felicità, tuttavia non questa, ma la legge morale (la quale, piuttosto, limita rigorosamente la mia sconfinata bramosia di felicità, imponendo condizioni) è il motivo della volontà che viene indirizzata a promuovere il Sommo Bene.

Perciò anche la dottrina morale non insegna propriamente come ci dobbiamo rendere felici, bensí come dobbiamo diventare degni della felicità.

(Kritik der praktischen Vernunft — Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut [Preliminari e II, IV, V]).

Funzione mediatrice del giudizio tra il concetto della natura e il concetto della libertà.

Giudizio in generale è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nel generale. Se è dato il generale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che a questo sussume il particolare, è... determinante. Se è dato invece soltanto il particolare, il Giudizio che deve trovare il generale [a cui sussumerlo], è semplicemente riflettente...

Il Giudizio riflettente... ha... bisogno di un principio, che non può ricavar dalla esperienza... Questo principio non può esser altro che il seguente: poichè le leggi generali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive ad essa (sebbene soltanto in conformità del concetto generale della natura in quanto tale), — le leggi particolari, empiriche, per rispetto a ciò che dalle prime è stato in esse lasciato indeterminato, debbono esser considerate secondo una tale [un tale principio di] unità, come se fossero state parimente instituite da un intelletto (quand'anche non dal nostro), [che stabilisse le leggi medesime] a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per render possibile un sistema dell'esperienza secondo leggi naturali particolari... Ora, poichè il concetto di un oggetto, in quanto contiene in pari tempo la ragione della realtà di questo oggetto, si chiama il fine, e l'armonia di una cosa con quella disposizione delle cose, che è possibile soltanto in ordine a fini, si chiama la finalità della forma della cosa stessa[1] — il principio del Giudizio, per rispetto alla forma delle cose della natura sottoposte a leggi empiriche in generale, è la finalità della natura nella sua molteplicità. In altri termini, la natura è rappresentata mediante questo concetto, come se ci sia un intelletto, che contenga il principio che dia unità al molteplice delle leggi empiriche di essa...

---

[1] *Nel testo originale*: «delle cose stesse».

L'intelletto è legislativo *a priori* per la natura come oggetto dei sensi, in vista di una conoscenza teoretica di essa in una esperienza possibile. La ragione è legislativa *a priori* per la libertà e per la causalità che le è propria, in quanto costituiscono l'elemento soprasensibile nel soggetto, — in vista di una conoscenza pratica incondizionata. Il dominio del concetto della natura, che è sottomesso alla prima legislazione, e il dominio del concetto della libertà, sottomesso alla seconda, sono interamente separati, contro ogni scambievole influsso che possano per se stessi esercitare uno sopra l'altro (ciascuno secondo le proprie leggi fondamentali), dal vasto abisso che divide il soprasensibile dai fenomeni. Il concetto della libertà non determina niente, per rispetto alla conoscenza teoretica della natura; e proprio allo stesso modo il concetto della natura non determina niente, per rispetto alle leggi pratiche della libertà; sicché è imposssibile gettare un ponte da uno all'altro dominio. — Ma, sebbene i principii che determinano la causalità secondo il concetto della libertà (e secondo la regola pratica che questo contiene) non risiedano nella natura, e il sensibile non possa determinare il soprasensibile nel soggetto, il contrario nondimeno è possibile (non già, s'intende, per rispetto alla conoscenza della natura, bensí per rispetto alle conseguenze che dal soprasensibile possono derivare sul sensibile); e ciò è già contenuto nel concetto di una causalità della libertà, di cui l'effetto, secondo le leggi formali della libertà stessa, deve attuarsi nel mondo... — [Questo] effetto, [da prodursi] secondo il concetto della libertà, è il fine ultimo, il quale deve esistere (o esso, o il fenomeno con il quale si manifesta nel mondo sensibile) — onde della sua possibilitá è presupposta la condizione nella natura (del soggetto, in quanto essere sensibile, cioè in quanto uomo). Ciò [quella facoltà] che presuppone questa possibilità *a priori* e senza riguardo alla sfera della pratica, [voglio dire] il Giudizio, fornisce, con il concetto di una finalità della natura, il concetto intermediario tra i concetti della natura e il concetto della libertà: il quale [concetto intermediario] rende possibile il passaggio dalla ragion pura teoretica alla ragion pura pratica, dalla conformitá a leggi, che domina uno

di questi mondi, allo scopo finale, che domina l'altro; [e tale concetto di una finalità della natura vale come concetto intermediario], perchè per esso si riconosce la possibilità del fine ultimo, — che può essere realizzato soltanto nella natura, e in armonia con le sue leggi.[1]

Con la possibilità delle sue leggi *a priori* per la natura, l'intelletto [ci] dà una prova che questa è conosciuta da noi soltanto come fenomeno; e [ci] dà con ciò nel tempo stesso indizi di un sostrato soprasensibile di essa, ma lascia questo sostrato interamente indeterminato. Il Giudizio, mediante il suo principio *a priori*, onde si giudica la natura secondo possibili sue leggi particolari, conferisce a quel sostrato soprasensibile (cosí in noi come fuori di noi) la determinabilità per mezzo della facoltà intellettuale. Ma la ragione, proprio a quel sostrato stesso, dà, con la sua legge pratica *a priori*, la determinazione; e cosí il Giudizio rende possibile il passaggio dal dominio del concetto della natura a quello del concetto della libertà.

(Kritik des Urtheilskraft [1790]: Einleitung, IV e IX. Ho avuto sott'occhio, qui e appresso, la traduzione del Gargiulo).

L'uomo come fine ultimo della natura.

... Abbiamo motivo sufficiente di giudicare... l'uomo, secondo principii della ragione, non soltanto, al pari di tutti gli esseri organizzati, come un fine della natura, ma,

---

[1] Trascrivo il testo di quest'ultimo periodo, che ho dovuto tradurre alquanto liberamente: « Das, was diese *a priori* und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmässigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmässigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt ».

già in questa vita terrena, come il fine ultimo della natura, in rapporto al quale tutte le altre cose della natura costituiscono un sistema di fini. Or dunque, se è necessario trovare quel che nell'uomo stesso deve, mediante la sua connessione con la natura, venir promosso quale fine, — questo fine non può che o essere di tal sorta che già la natura, nella sua beneficenza, possa sodisfarvi, ovvero risolversi nella capacità e attitudine a [realizzare] fini di ogni specie, in vista dei quali la natura (esternamente e internamente) possa servirgli di strumento [propriamente: essere da lui adoperata]. Il primo fine della natura sarebbe la felicità, il secondo la cultura dell'uomo.

Il concetto di felicità non è tale che l'uomo lo possa mai astrarre dai propri istinti, ricavandolo cosí dall'animalità ch'è in lui medesimo: ma è semplicemente una idea di uno stato, alla quale egli vuole (ciò ch'è impossibile), senz'altre condizioni che non sieno puramente empiriche, render adeguato lo stato medesimo. Se la delinea egli stesso, e anzi in maniere siffattamente differenti, con il suo intelletto, intricato con la imaginazione e con i sensi, e modifica persino questo cosí spesso, che la natura, fosse anche interamente assoggettata al suo arbitrio, non potrebbe tuttavia — per essere in armonia con questo concetto ondeggiante, e però con il fine, che ciascuno in modo arbitrario si propone — assolutamente accettare nessuna legge determinata, universale e costante. Ma anche se noi volessimo abbassare un tale fine, [riducendolo] al[la sodisfazione del] genuino bisogno naturale, nel quale la nostra specie universalmente si accorda con se medesima, ovvero per quanto, d'altra parte, volessimo elevare [il grado del] la [nostra] attitudine ad assicurarci [l'attuazione di] fini chimerici, — non pertanto quel che l'uomo intende per felicità e che costituisce di fatto il suo proprio fine ultimo naturale (non già fine della libertà), sarebbe mai da lui raggiunto: poiché la sua natura non è di tal fatta da acquetarsi a un certo punto, sodisfatta, nel possesso e nel godimento. D'altra parte la natura, ben lungi dall'averlo fatto oggetto della sua speciale predilezione, e favorito sopra tutti gli animali con i suoi benefizi, ha piuttosto, in tutt'i suoi effetti per-

niciosi — peste, carestia, inondazione, gelo, aggressione di bestie grosse e piccole e cosí via — trattato con cosí poco riguardo lui, come qualsiasi altro animale: ma non basta, ché la illogicità delle sue disposizioni naturali lo dà ancora in balía a tormenti imaginari, e inoltre altri [esseri] della sua propria specie, con la pressura della tirannia, la barbarie delle guerre ecc., lo riducono a estrema miseria, ed egli stesso, per quanto sta in lui, dà opera all'esterminio della propria specie — a tal segno che, anche qualora la natura fuori di noi fosse in sommo grado benefica e lo scopo suo fosse riposto nella felicità della nostra specie, un tale scopo non sarebbe raggiungibile in un sistema di felicità sulla terra, perché la natura dentro di noi non ne è suscettibile. L'uomo è dunque pur sempre soltanto un membro, o un anello nella catena dei fini della natura; è bensí un principio, per rispetto a talune finalità, alle quali la natura, nella propria disposizione, sembra averlo destinato, in quanto egli si eriga da se medesimo a principio: ma, d'altra parte, è anche mezzo per mantenere la conformità al fine nel meccanismo degli altri membri. Come quello che solo, fra tutti gli esseri sulla terra, è fornito d'intelletto, e però della facoltà di porre a se medesimo fini ad arbitrio, egli ha bensí la qualifica di signore della natura, e, se si considera questa come un sistema teleologico, è, conforme alla sua propria destinazione, il fine ultimo della natura; ma sempre soltanto condizionatamente, vale a dire [a patto] che egli abbia capacità e volontà di dare a quella e a se medesimo una tale relazione teleologica che possa, indipendentemente dalla natura, essere sufficiente a se stessa, ed essere quindi un fine ultimo, che tuttavia non deve assolutamente essere cercato nella natura.

[Il K. dimostra come il fine ultimo che si ha ragione di attribuire alla natura, relativamente alla specie umana, non possa essere la felicità sulla terra, perché la possibilità di questa si fonda sopra un concorso di circostanze, che non dipende dall'attività dell'uomo, ma che ci si può attendere soltanto dalla natura. Resta dunque che il fine ultimo sia la cultura, ch'è quanto dire la produzione dell'attitudine di un essere ragionevole a promuovere in generale fini a suo piacere

(di un'attitudine che si esplica dunque nella sfera della sua libertà)].

Ma a questo fine ultimo della natura non qualunque cultura è sufficiente. La cultura dell'abilità è certo la precipua condizione subbiettiva dell'attitudine a promuovere fini in generale; non basta tuttavia a promuovere la volontà, nella determinazione e nella scelta de' suoi fini; eppure la volontà entra come elemento essenziale in tutta quanta la sfera dell'attitudine a [promuovere] fini. Quest'altra condizione dell'attitudine potrebbe denominarsi cultura della disciplina (*Cultur der Zucht*), ed è negativa: consiste nella liberazione della volontà dal dispotismo degli appetiti, dai quali noi, attaccati a certi oggetti della natura, siamo resi incapaci di scegliere da noi, perché lasciamo che ci servano da catene quegl'impulsi che la natura ci ha dati invece soltanto in luogo di fili conduttori, — affinché non rimanga trascurata, o addirittura violata la destinazione dell'animalità che è in noi, – mentre ci lascia tuttavia sufficiente libertà di tirare o rilassare, allungare o accorciare i fili stessi, secondo l'esigenze dei fini razionali [*altri propone di leggere*: dei fini della natura].

L'abilità non può, nella specie umana, esser bene sviluppata se non mediante la disuguaglianza tra gli uomini; poiché la maggioranza provvede alle necessità della esistenza per cosí dire meccanicamente, senz'abbisognare per questo particolarmente di arte, a tutto pro degli agi e degli ozi di altri: e questi ultimi elaborano la cultura, la scienza e l'arte in quel che hanno di meno necessario, e mantengono la maggioranza in una condizione di oppressione, di duro lavoro e di scarso godimento: sennonché si diffondono tuttavia a poco a poco anche in questa classe non pochi elementi della cultura della classe superiore. Ma nel corso del progresso di tale cultura (il quale culmina in quel che si chiama il lusso, quando la propensione per il superfluo incomincia ormai a portare detrimento all'indispensabile) i guai crescono con uguale poderoso incremento d'ambe le parti, negli uni per l'altrui brutale dominio, negli altri per intima insaziabilità: ma la splendida infelicità è pure con-

nessa nella specie umana con la evoluzione delle disposizioni naturali, e vien pure raggiunto cosí il fine della natura stessa, sebbene non sia il fine nostro. A una condizione (condizione formale) soltanto la natura può conseguire questo suo intento finale: ed essa è quella costituzione nel rapporto degli uomini tra loro, [che si realizza] dove in una totalità denominata società civile, [si forma una] potestà legale, [che] è contrapposta alla menomazione delle libertà dei singoli, nel loro reciproco contrasto: poiché il massimo sviluppo delle disposizioni naturali può effettuarsi soltanto in una tale società. A questa tuttavia, quand'anche gli uomini avessero abbastanza senno per inventarla e saggezza per sottoporsi volonterosamente alla sua costrizione, sarebbe pur necessaria ancora una totalità cosmopolitica, cioè un sistema di tutti gli Stati, che sono in pericolo di recarsi danno uno all'altro. In mancanza di questo, e dato l'impedimento che persino la possibilità di un tale progetto incontra nell'ambizione e nella sete di dominio e di possesso, soprattutto presso coloro che hanno il potere nelle mani, è inevitabile la guerra — onde ora gli Stati si scindono, e si decompongono in altri minori, ora invece uno Stato se ne annette altri minori e mira a costituire una totalità piú vasta — [la guerra, dico, in quanto] che, [da un lato], è un tentativo, se non d'instaurare, per lo meno di preparare la [coesistenza della] legalità con la libertà degli Stati, e pertanto la unità di un sistema fondato sopra la moralità: un tentativo, non intenzionale ([ma] provocato da passioni sfrenate) da parte degli uomini, eppure, da parte della suprema saggezza, profondamente occulto, forse intenzionale: — [d'altro canto], e a mal grado delle piú tremende calamità ch'essa infligge al genere umano, e delle calamità forse ancora piú grandi dalle quali siamo oppressi in pace per tenerci costantemente pronti alla guerra, è, cionondimeno, un impulso di piú a svolgere fino al grado supremo (mentre vieppiú si allontana la speranza in uno stato tranquillo di pubblica felicità) tutt'i talenti che servono alla cultura.

Per quel che riguarda la disciplina delle tendenze, queste rispondono bensí a una disposizione naturale che, in vista della destinazione degli uomini come specie ani-

male, è affatto conforme al fine, ma rendono molto piú difficile la evoluzione della umanità: tuttavia, anche in riguardo a questa seconda esigenza della cultura, si rivela la teleologia della natura nella tendenza a un perfezionamento che ci rende accessibili fini, piú alti di quelli che la natura per sé non possa fornire. I mali, che l'affinarsi del gusto fino alla sua idealizzazione e persino il lusso nelle scienze, convertite in alimento della vanità, ci riversano addosso, per via della insaziabile turba delle inclinazioni che da ciò sono generate, — sono incontestabilmente in eccedenza [sopra i beni che da ciò posson derivare]: ma all'incontro non è neanche da disconoscere il fine della natura, che è di far perdere sempre piú terreno alla rozzezza e all'impeto di quelle inclinazioni (inclinazioni del godimento) le quali son piú attinenti all'animalità ch'è in noi, e massimamente contrariano il perfezionamento verso la nostra destinazione piú elevata — e di fare luogo alla evoluzione della umanità. Arti belle e scienze, con un piacere che si può universalmente comunicare, e con il dirozzare e affinare l'uomo per la società, sebbene non lo rendano moralmente migliore, tuttavia lo ingentiliscono:[1] moltissimo ritolgono alla tirannia della tendenza sensuale, e preparano con ciò l'uomo a una sovranità, nella quale la ragione sia sola ad avere autorità, mentre i mali che ci sono inflitti in parte dalla natura, in parte dall'intransigente egoismo degli uomini, operano in pari tempo cosí che le forze dell'anima si concentrino elevino tèmprino per non soggiacere ai mali stessi, e in tal modo ci fanno sentire un'attitudine a fini piú elevati, la quale sta recondita in noi.

(*ib.*, § 83).

Della eticoteologia.

... Ora, poiché riconosciamo l'uomo, solamente in quanto è un essere morale, quale scopo della creazione

---

[1] Il testo ha: « nicht *sitt*lich besser, doch ge*sitt*et machen »: giuoco di parole intraducibile.

— abbiamo in primo luogo un fondamento, o per lo meno la condizione principale, per ravvisare nel mondo una totalità connessa teleologicamente e un sistema di di cause finali: ma precipuamente abbiamo — in ordine alla relazione che, conforme alla costituzione della nostra ragione, è a noi necessaria, dei fini della natura con una Causa universale intelligente — un principio, che ci dà fondamento a pensare la natura e gli attributi di questa Causa prima, in quanto è, nel regno dei fini, la ragione suprema, e a determinarne cosí il concetto: il che non era in grado di fare la teleologia fisica [criticata dal K. nel paragrafo precedente: gioverà ricordare che il Wolff e i suoi seguaci, con stucchevole abbondanza, si erano sforzati di dimostrare come l'ordinamento dell'Universo, nelle sue grandi linee e ne' suoi piú minuti particolari, sia conforme alla utilità degli uomini sulla terra, e di altri esseri, simili all'uomo, abitatori ipotetici di altri corpi celesti]; essa infatti poteva del principio stesso, suggerire soltanto concetti indeterminati e, proprio per questo, disadatti cosí all'uso teoretico come all'uso pratico.

Cosí determinato il principio della causalità dell'essere originario, ci sarà quindi d'uopo concepire questo non soltanto come intelligenza e come legiferante sopra la natura, ma altresí come sovrano legiferante, in un regno morale dei fini. In relazione con il Bene supremo possibile soltanto sotto la sua signoria — cioè la esistenza di esseri ragionevoli sotto leggi morali — concepiremo questo essere originario come onnisciente, perché non gli rimanga occulto neanche l'intimo delle intenzioni (quel che propriamente costituisce il valore morale delle azioni di esseri mondani ragionevoli); come onnipotente, perché possa rendere la natura tutta quanta commisurata a questo fine supremo; come assolutamente benigno e al tempo stesso giusto: perché questi due attributi (o la loro unione, ch'è la saggezza) costituiscono le condizioni dell'attività causale di una causa suprema del mondo, in quanto è il bene supremo, sotto [il governo di] leggi morali; e cosí anche tutti gli attributi trascendentali che ancor rimangono, come la eternità, la onnipresenza ecc. (bontà e giustizia infatti sono attributi morali) che si presuppongono in

relazione con un tale fine ultimo, li dovremo pensare nell'essere originario suddetto. — Per tal modo la teleologia morale colma la lacuna della teleologia fisica, ed è prima a fondare una teologia; la teleologia fisica, infatti, se non la prendesse a prestito inavvertitamente dalla teleologia morale, ma volesse procedere con coerenza, potrebbe per sé sola dare fondamento esclusivamente a una demonologia, la quale non è suscettibile di un concetto determinato.

Ma il principio della relazione del mondo — per essere certi esseri nel mondo stesso destinati a fini morali — con una Causa suprema [intesa] quale Divinità, adempie a questo còmpito [di fondare una teologia], non solamente in quanto completa, e assume però necessariamente come fondamentale, l'argomento fisico-teleologico, — ma è sufficiente a ciò anche per se stesso; e stimola l'attenzione alle finalità della natura, e la investigazione dell'arte inconcepibilmente grande che sta recondita dietro le sue forme, per presentare nelle finalità della natura una conferma accessoria delle idee fornite dalla pura ragione pratica. Poiché il concetto di esseri mondani soggetti a leggi morali è un principio *a priori*, a norma del quale l'uomo deve di necessità giudicare se stesso. Che inoltre, se c'è dovunque una causa del mondo, operante con intenzione e indirizzata a uno scopo, quella relazione morale debba essere la condizione della possibilità di una creazione, altrettanto necessariamente quanto quella relazione che si conforma a leggi fisiche (qualora cioè quella causa intelligente abbia anche un fine ultimo) — ciò la ragione riconosce anche *a priori* come un principio, che le è necessario a giudicare teleologicamente la esistenza delle cose. Ora questo solamente importa: [decidere cioè] se abbiamo qualche fondamento, sufficiente per la ragione (sia speculativa, sia pratica), di attribuire un fine ultimo alla causa suprema che opera secondo fini. Infatti, che questo fine ultimo, conforme alla costituzione subbiettiva della nostra ragione, e comunque anche sia pure da noi concepita la ragione di altri esseri, possa in tal caso esser uno soltanto, vale a dire l'uomo soggetto a leggi morali — ciò può per noi valere *a priori* come certo: mentre, all'incontro, le finalità della natura nel-

l'ordinamento fisico non possono assolutamente essere conosciute *a priori*, e precipuamente non si può in alcun modo intendere come sia impossibile senza quelle la esistenza di una natura.

NOTA. — Prendete un uomo nei momenti che il suo animo è disposto al sentimento morale. Se, circondato da una bella natura, si trova in godimento tranquillo e sereno della propria esistenza, sente in sé il bisogno di esserne grato a qualcuno. Oppure se un'altra volta, nella stessa disposizione d'animo, egli si vede da ogni parte stretto da doveri, ai quali può e vuole adempiere soltanto mercé volontario sacrifizio, sente in sé il bisogno di avere con ciò eseguito in pari tempo qualche cosa di prescritto, e obbedito a un capo supremo. Ovvero ch'egli abbia per avventura sconsideratamente trasgredito il proprio dovere, senza tuttavia essersi reso cosí propriamente responsabile di fronte agli uomini; i severi rimproveri [che moverà] a se stesso, assumeranno ciononostante in lui un accento, come se fossero la voce di un giudice, al quale dovesse render conto della propria azione. In una parola: egli ha bisogno di una intelligenza morale, per avere, come fine della propria esistenza, un essere, il quale, in conformità con esso [fine], sia la causa di lui e del mondo. Vano è arzigogolare motivi dietro questi sentimenti: perocché essi sono in connessione immediata con la intenzione morale piú pura, dato che riconoscenza, ubbidienza e umiliazione (sottomissione a castigo meritato) sono particolari disposizioni dell'animo al dovere, e l'animo propenso a espandere la propria intenzione morale si limita qui ad affigurarsi volontariamente un oggetto che non è nel mondo, per dimostrare, se è possibile, anche di fronte a questo il proprio dovere. È dunque per lo meno possibile — e nell'atteggiamento morale dello spirito è riposta anche la ragione di ciò — rappresentarsi un puro bisogno morale della esistenza di un essere, tale che sotto di lui la nostra moralità acquisti o maggior vigore o anche (per lo meno secondo la nostra idea) maggior estensione, cioè un oggetto nuovo per il proprio esercizio; vale a dire ammettere un Essere, legislatore morale, estramondano, e ciò senza alcun riguardo a prova teoretica, e meno che mai a interesse egoistico, [ma] per

puro motivo morale, sciolto da ogni influenza estranea (e cosí senza dubbio soltanto subbiettiva), ammetterlo — ripeto — esclusivamente per la celebrazione di una pura ragion pratica per sé sola legislatrice. E se pure raro si presentasse una siffatta disposizione dell'animo, o anche non si fissasse a lungo, ma fuggevolmente trapassasse, senza effetto duraturo, o anche senz'alcuna riflessione sopra l'oggetto rappresentato in tale imagine umbratile, e senza sforzo di riportarlo sotto concetti chiari — è pur tuttavia impossibile misconoscere la ragione di quella [disposizione], vale a dire l'attitudine morale che è in noi, come principio subbiettivo, a non trovare sodisfacente, nella considerazione del mondo la sua teleologia [attuantesi] mercé cause naturali, bensí ad attribuirgli una causa suprema, dominante la natura secondo principii morali. — A questo è da aggiungere ancora, che noi ci sentiamo bensí spinti dalla legge morale ad aspirare a un supremo fine universale, ma sentiamo nondimeno noi e la natura tutta impotenti a raggiungerlo; che [inoltre] noi, solamente in quanto aspiriamo a un tale fine, possiamo giudicar di essere conformi al fine ultimo di una causa intelligente dell'universo (qualora una tale causa ci sia); ed ecco dato un motivo — un puro motivo morale della ragion pratica — di ammettere (poiché ciò è possibile senza contraddizione) questa causa, non foss'altro che per non correr pericolo di considerare quell'aspirazione come del tutto vana ne' suoi effetti e di lasciarla cosí estenuarsi.

Con quanto precede, si vuol dire qui soltanto questo: che la paura ha potuto bensí generare primamente Dèi (demoni), ma la ragione, mercé i suoi principii morali, ha primamente potuto generare il concetto di Dio (fosse pure l'uomo, come d'ordinario, molto ignorante della teleologia della natura, o anche molto dubbioso, a cagione della difficoltà di ragguagliare, con un principio sufficentemente verificato, i fenomeni che in quella reciprocamente si contraddicono) — e che la intima determinazione della sua esistenza in ordine a un fine morale, valse a supplire quel che faceva difetto alla conoscenza naturale, con l'avviare cioè a concepire — per il fine ultimo della esistenza di tutte le cose, al quale non può asse-

gnarsi un principio sodisfacente per la ragione, che non sia etico — la Causa suprema con tali attributi, che per essi quella sia capace di assoggettare la natura tutta quanta a quell'unico fine — rispetto al quale la natura stessa è semplicemente uno strumento (a concepire cioè quella causa suprema come Divinità).

(*ib.*, § 86 e Anmerkung).

CAPITOLO II.

Altri filosofi tedeschi del secolo XVIII.

[**L'illuminismo tedesco.** — Il mondo intellettuale, nel quale il pensiero del Kant si formò e pervenne a pienezza di maturità e di espressione, denota un contrasto di tendenze molteplici, delle quali nessuna è rappresentata da figure ragguardevoli di pensatori sistematici. Queste tendenze confluiscono tutte nel così detto movimento illuministico (v. s. pag. 144), che in Germania risente in larga misura l'influsso delle correnti affini, operanti oltre la Manica e oltre il Reno (onde quel che se ne dice qui, vale in parte anche per queste correnti): ma è contraddistinto da un carattere anche più spiccato di eterogeneità: vi si rivela tale una varietà di elementi e di momenti, in vario modo proporzionati e composti, che al termine stesso d'illuminismo sembra alla fine non potersi attribuire un significato univoco. Il Kant ha definito l'illuminismo come la uscita dell'uomo dalla sua colpevole condizione di minorenne, che è incapacità di servirsi dell'intelletto senz'altrui guida: l'orgoglio della ragione lietamente sicura di sè e della sua indefinita capacità, dà a quest'epoca il suo tono fondamentale, sia poi che si ritenesse ormai raggiunta la perfezione dei tempi, o semplicemente destata la consapevolezza del còmpito da assolvere, con la certezza della possibilità di adempimento. S'intende pertanto come illuminismo sia sinonimo d'intellettualismo, o di razionalismo: il pensiero si assoggetta a una legge di sobrietà (*Nüchternheit*), che deve rendergli possibile di veder chiaro, vietandogli ogni slancio della fantasia speculativa, ma che è stata anche giudicata incompatibile con il senso dell'arte e con il senso della storia: la ricerca d'idee chiare e il loro perspicuo ordinamento formano la preoccupazione dominante in questo secolo dei lumi, che tende a fugare ogni

ombra dall'orizzonte del pensiero, ma cosí anche a restringerlo: naturalmente la cosa cambia di aspetto, secondo che la presenza di zone oscure agisce come limite, o come stimolo. Intanto la qualifica di razionalistica, assegnata cosí alla metafisica dom matica della scuola wolffiana come alla critica kantiana che ne forma la diretta antitesi, sembra richiedere determinazioni piú precise: la filosofia kantiana, che con le dottrine del noumeno e del primato della ragion pratica mortifica le pretese della ragione nel suo uso teoretico e in pari tempo le dischiude un campo nuovo e infinito per l'esercizio della sua attività e della sua autorità, segna per un verso la fine dell'illuminismo, ma è anche, in un certo senso, il suo piú splendido prodotto, la sintesi poderosa di tutt'i motivi che vi concorrono. Il prevalere della mentalità razionalistica non vieta poi che a tipici rappresentanti dell'illuminismo spetti il vanto di aver riconosciuto (v. appr. Tetens, Sulzer) la irreducibilità della forma affettiva nella economia della vita psichica, e di avere manifestato (v. appr. Lessing, Herder) profondo senso storico nel ricostruire e antecipare il corso dello svolgimento della umanità. L'illuminismo perpetua la tradizione wolffiana, celebrando l'ideale del metodo geometrico cosí nella dimostrazione del vero come nell'ordinamento del sapere, e continuando i tentativi di armonizzare le religioni positive con l'esigenze della ragione: ma parimente s'ispira ai modelli dell'empirismo e del deismo, inglese e anche francese: distilla in formule una filosofia che vuol essere patrimonio di tutti e coincidere con il buon senso, o con il senso comune — ma anche acuisce la coscienza del valore della interiorità e della personalità, com'è manifesto dal moltiplicarsi degli scritti autobiografici. Nell'illuminismo, per un verso, si continuava dunque la filosofia razionalistica, nelle forme varie, ma pur congeniali, che le avevan date i grandi sistematici del Seicento, ma per un altro verso vi era annunciato e quasi prefigurato il romanticismo: e il panorama di questa età appare ben diverso, secondo che la si consideri da questo o quel punto di vista.

Forse, se in questo complesso movimento – non, s'intende, in Germania soltanto — si ricerca un principio di unità, quasi termine di raggruppamento e riferimento delle diverse, talora contradditorie, sue manifestazioni, — si può rintracciarlo nell'ideale umanistico che lo governa, e al quale s'informano cosí l'attività pratica — cioè l'azione quasi socratica di propaganda e d'illuminazione delle menti — come il suo pensiero religioso (lotta combattuta per la religione naturale, sostanzialmente identica alla morale, contro le religioni positive e i pregiudizi che le inquinano in onta alla ragione, contro la

intolleranza delle Chiese e il prevalere dell'elemento istituzionale a detrimento della fede spontanea e libera), teoretico (propensione a nulla credere che non sia dimostrato, e a credere che tutto possa essere dimostrato: interesse per lo studio dell'anima umana: gusto delle grandi sintesi storiche), etico (spirito di filantropia: individualismo e eudemonismo: morale intellettualistica, che propone un ideale di saggezza, da realizzare con la illuminazione della mente propria e dell'altrui).

Nel Lessing, come nel propugnatore piú fervido e geniale di questo ideale di umanità, concordemente si riconosce il piú tipico e schietto rappresentante dell'illuminismo in Germania: l'ideale stesso non ebbe ne' suoi scritti espressione in forma sistematica, ma esercitò la sua maggiore efficacia mercè l'opera di lui, come anche degli altri grandi scrittori, che sono gloria della letteratura tedesca dopo la metà del Settecento: questa felice armonia della speculazione filosofica con la ispirazione poetica è da segnare fra i tratti caratteristici del piú maturo illuminismo.

La riforma kantiana fu preparata da quei pensatori che piú vivamente sentirono la insufficienza del metodo geometrico, e la esigenza di superare l'antitesi tra empirismo e razionalismo, rompendo il formalismo logico wolffiano con l'assunzione di elementi attinti al Locke: tali furono CRISTIANO AUGUSTO CRUSIUS (1712 o 1715-1775; *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, 1745; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss*, 1747) e un eminente scienziato, GIOVANNI ENRICO LAMBERT (1728-77; *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, 1764; *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss*, 1771), le cui idee cosmologiche si accordano con quelle del Kant (*Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, 1761).

La stessa insofferenza dell'arido formalismo e il fascino emanante dai rigorosi procedimenti e dai trionfali progressi delle scienze naturali — alle quali si riferiscono, come a fondamento o modello, le scienze dello spirito — spiegano il fiorire della psicologia empirica, compresa del resto anche dal Wolff, sia pure in posizione subordinata, nella sua enciclopedia delle scienze: tra' suoi cultori si annovera GIOVANNI NICOLA TETENS (1736 o 1738-1807; *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*, 1776-7; rist. 1913), il quale precisò e fissò la tripartizione delle facoltà dell'anima in sen-

timento (dai razionalisti identificato invece con una forma inferiore e confusa di conoscenza), intelligenza (pensiero e rappresentazione) e volontà: l'autonomia della funzione affettiva o apprezzativa era stata messa in luce anche dallo svizzero GIOVANNI GIORGIO SULZER (1720-79), che svolse una dottrina estetica con metodo psicologistico e tendenze moraleggianti (*Vermischte philosophische Schriften*, 1773-81, comprendenti memorie accademiche che risalgono in parte agli anni 1751-52; *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 1771 ss.).

Nella età dell'illuminismo, la reazione contro l'arida rigida chiusa ortodossia dominante nel Seicento si manifesta variamente, con il pietismo e con il deismo. Il pietismo che è richiamo alla interiorità della fede ed esaltazione del valore delle buone opere, fondato da FILIPPO GIACOMO SPENER (1635-1705), si diffuse soprattutto per opera di AUGUSTO ERMANNO FRANCKE (1663-1727) che con gli scritti pedagogici e con la istituzione (1695) del *Paedagogīum* di Halle promosse un indirizzo educativo informato a sentimenti di pietà religiosa e in pari tempo a tendenze realistiche: la educazione pietistica dei genitori di Kant e del suo maestro Knutzen (v. s. pag. 145) non fu senza efficacia sopra la formazione della personalità e della dottrina morale di lui. Tra i deisti o liberi pensatori tedeschi emerge ERMANNO SAMUELE REIMARUS (1694-1768), che, in antitesi con il materialismo francese e lo spinozismo, appoggia la credenza alla esistenza di Dio sopra l'argomento fisicoteologico (*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754; *Angefangene Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere*, 1772): la polemica contro le religioni positive, e particolarmente contro la tradizione giudaico-cristiana e contro la fede nei miracoli, fu da lui svolta soprattutto in un'opera (*Apologie, oder Schutzbrief für die vernünftigen Verehrer Gottes*) che, lasciata da lui manoscritta, fu parzialmente pubblicata dal Lessing, bibliotecario a Wolfenbüttel nel Ducato di Braunschweig (1774: «Fragmente von einem Ungenannten», noti come «Wolfenbüttelsche Fragmente») e integralmente riassunta da F. D. Strauss, in un libro sopra il R. e questo suo scritto (1862).

La filosofia popolare fu nobilmente rappresentata da MOSÈ MENDELSSOHN (1729-86), maestro di semplice saggezza, animato da fervido spirito di filantropia a propugnare l'ideale della tolleranza e ad armonizzare la filosofia con la religione, avvalorando con argomenti tratti dalla teleologia della natura e dalla osservazione dell'anima la credenza in un Dio personale e nella immortalità (*Phädon, oder über die Unsterblichkeit*

der Seele, 1767; *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, 1785).

Un altro rappresentante della filosofia popolare, GIOVANNI BERNARDO BASEDOW (1724-1790) occupa un posto notevole nella storia della pedagogia. La esigenza naturalistica e umanistica nella educazione, vale a dire il principio che questa debba conformarsi alla natura dell'uomo e alle leggi del suo sviluppo, e ispirarsi alla fiducia nelle capacità dello spirito umano, era stata fatta di già valere dal tedesco VOLFANGO RATKE (Ratich, Ratichius; 1571-1635; *Ratichianische Schriften*, ristampa in 2 voll. a cura di P. STÖTZNER, 1892-3) e dal moravo GIOVANNI AMOS KOMENSKY (Comenio; 1592-1670), il quale, meglio che agli scritti mistici e ai tentativi di organizzazione pansofica, deve appunto la sua fama alla *Didactica magna* (1656; trad. it. GUALTIERI, 2ª ed. Palermo 1913) e ad altri scritti pedagogici. Allo stesso indirizzo si riconnettono la dottrina pedagogica del Locke e quella del Rousseau, che è piú audacemente radicale e deriva la sua profonda originalità dal nuovo concetto della natura e dal sentimento umano affatto moderno. Al Rousseau (ch'ebbe efficacia anche sopra la formazione del pensiero pedagogico kantiano) direttamente si ricollega il movimento filantropico, ch'ebbe nel Basedow (*Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in die öffentliche Wohlfahrt*, 1768; trad. it. SANTINI, Palermo 1915 — *Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker*, 1770, ristampato a cura di FRITZSCH, 1913, e di BECKER, 1914) il suo iniziatore, nel *Philanthropinum* di Dessau (da lui fondato nel 1774) la sua realizzazione pratica, in ERNESTO CRISTIANO TRAPP (1745-1818: *Versuch einer Pädagogik*, 1780; nuova ed. a cura di FRITZSCH, 1913), GIOACCHINO ENRICO CAMPE (1746-1818: *Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesen*, 1785 ss.), &c., i suoi continuatori. Ma in questo secolo d'oro della pedagogia domina sopra tutti per grandezza umana e consapevolezza del valore personale e sociale della educazione, lo svizzero (oriundo italiano) GIOVANNI ENRICO PESTALOZZI (1746-1827), l'apostolo della moderna scuola popolare, il quale avvalorò con la esperienza di tutta la vita i principii di una dottrina pedagogica fondata sopra la psicologia e volta alla elevazione del popolo, mercè un'azione educativa, informata al modello della educazione materna, suscitatrice delle forze insite all'anima umana e rispettosa della sua armonica unità (*Die Abendstunde eines Einsiedlers*, 1780; *Lienhard und Gertrud*, 1781: trad. it. SANNA in 4 voll., Venezia 1928; *Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1797; trad.

it. PIAZZI, Firenze 1926, e BORRO, Lanciano 1928; *Wie Gertrud ihre Kinder lernt*, 1801; *Schwanengesang*, 1826: trad. it. BRENNA, 5ª ed. Roma 1927, e SANNA, Venezia 1928. Il SANNA ha anche trad. (Venezia, 1927), di su la ed. LOHNER & SCHOHAUS (1925), *Mutter und Kind* [*Letters on early education*]. Delle opere complete o scelte del P. si hanno nel testo originale numerose edizioni moderne, tra le quali basterà citare quella curata dal SEYFFAHRT, *Sämmtliche Werke*, 1899-1902, 12 voll.)].

GOTTHOLD EFRAIMO LESSING.

[N. a Kamenz (Lusazia), m. a Braunschweig (1729-81), poeta e scrittore celebrato, diede un poderoso contributo allo sviluppo della estetica. Tipico rappresentante dell'illuminismo (v. s. pagg. 364-6), si dimostrò nondimeno consapevole della insufficienza dell'illuminismo a risolvere tutt'i problemi che sollevava. Pensatore non sistematico (incline allo spinozismo), altamente sentì il valore da riconoscere alla ricerca come tale, al lavoro e allo sforzo per raggiungere la verità. Concepì tutte le religioni positive come prodotti storici, ma non arbitrari, bensì fondati nella necessità della evoluzione della natura umana: han dunque tutte carattere provvisorio, e nella loro approssimazione verso un ideale di razionalità e di moralità trovano il fondamento ma anche il limite del loro valore: la Rivelazione è la educazione del genere umano e non si cristallizza mai in forme definitive.

Opere principali, d'interesse filosofico: *Laokoon, oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, 1766; *Hamburgische Dramaturgie*, 1767-9; *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780: tra gli altri numerosi scritti son da ricordare le polemiche conseguenti alla pubblicazione dei *Wolfenbüttelsche Fragmente* (v. s. pag. 367).

Ediz. delle opere filosofiche: una scelta curata da PAUL LORENTZ nel voi. 119 della *Philosophische Bibliothek* (1909).

Trad. ital.: SOLA, del *Laocoonte* (Firenze, 1925); CARAMELLA, della *Educazione del genere umano* (Lanciano, 1927).

Studi critici: HEBLER, *L.-Studien* (1862); KUNO FISCHER, *L.s Nathan der Weise* (1864); DANZEL & GUHRAUER, *L.s Leben und Werke* (2ª ed., 1880-1, 2 voll.); SPICKER, *L.s Weltanschauung* (1883); STAHR, *L.: sein Leben und seine Werke* (9ª ed., 1887, 2 voll.); KRETZSCHMAR, *L. und die Aufklärung* (1905); OEHLKE, *L. und seine Zeit* (1919, 2 voll.); SCHREMPF,

L. als Philosoph (2ª ed., 1921); SCHMIDT, *L.: Geschichte seines Lebens und seiner Schriften* (4ª ed., 1923, 2 voll.); FITTBOGEN, *Die Religion L.s* (1923)].

Lineamenti di azione sociale.

[Nel 1° di questi « Dialoghi per frammassoni » il massone Falk eccita, piú che non sodisfaccia, la curiosità di Ernesto, distinguendo nella Massoneria quello ch'è d'istituzione umana e di origine storica, da quel ch'è perenne, necessario, fondato nella natura dell'uomo e della società civile, e distinguendo ancora le opere buone compiute da massoni, dalla vera azione massonica diretta al fine di rendere superfluo tutto ciò che suol comunemente designarsi come buona azione].

... FALK — ... Ancora non conosco affatto le tue opinioni in proposito. — ERNESTO. — A qual proposito? — Sopra la società civile degli uomini, in generale. Che cosa ne pensi tu? — Che sia cosa ottima. — Questo è incontestabile. Ma tu la tieni in conto di fine o di mezzo? — Non ti capisco. — Credi tu che gli uomini sieno fatti per gli Stati? O che gli Stati esistano per gli uomini? — C'è chi sembra voler affermare la prima alternativa. Ma io propendo a credere che sia piú vera la seconda. — Cosí penso anch'io. Gli Stati uniscono gli uomini, affinché in questa unione e grazie a essa, ciascun individuo possa godere tanto meglio e piú sicuramente la propria parte di felicità. Il totale delle singole felicità di tutt'i membri è la felicità dello Stato. All'infuori di questa non ce n'è. Qualsiasi altra felicità dello Stato, tale che con essa alcuni individui, per pochi che sieno, soffrano, e debbano di necessità soffrire, è tirannia mascherata. E nient'altro! ... Or dunque dimmi: se le costituzioni politiche sono mezzi, mezzi d'invenzione umana, dovrebbero esse solamente andar esenti dal destino segnato ai mezzi umani? — Che cosa intendi per destini dei mezzi umani? — Ciò ch'è inseparabilmente connesso con mezzi umani: ciò che li distingue dai mezzi divini, infallibili. — E che cos'è questo? — Che non sono infallibili. Che sovente non soltanto non corrispondono al loro intento, ma hanno anzi effetto direttamente contrario. — Un esempio! se te ne viene in mente uno. — Cosí navigazione e navigli sono mezzi per recarsi in remote contrade; e diventano causa, che molti uomini non ci arrivino mai. — Quelli cioè che naufragano e affogano. Adesso credo d'intenderti. Ma già si sa bene, da

checosa dipende che tanti individui non ricavano dalla costituzione politica nessun profitto per la loro felicità. Le costituzioni politiche sono molte; una è dunque migliore dell'altra; piú d'una è molto difettosa, in manifesto contrasto con il proprio intento; e forse ha ancora da esser inventata la migliore. — Non teniamo conto di questo! Supponi già inventata la migliore costituzione che solo pensar si possa: supponi che nel mondo intiero tutti gli uomini abbiano accettato questa ottima costituzione: non credi tu che anche allora, persino da questa ottima costituzione, debbano di necessità derivare cose, sommamente pregiudizievoli alla felicità umana, delle quali l'uomo nello stato di natura non avrebbe saputo assolutamente niente? — . . . Mi sembra che qui fin da principio tu non faccia se non sofisticare, partendo dal preconcetto che qualsiasi mezzo d'invenzione umana (e tali tu dichiari essere in blocco tutte quante le costituzioni politiche) non possa esser altro che imperfetto. — Non questo solamente. — E ti riuscirebbe difficile, nominarne una sola, di queste cose pregiudizievoli . . . — Di quelle che necessariamente scaturiscono dalla migliore delle costituzioni politiche? Oh non una, ma dieci. — Incomincia con una. — Noi diamo dunque per inventata la costituzione politica migliore; ammettiamo che in essa vivano tutti gli uomini del mondo: forse che per questo tutti gli uomini del mondo formerebbero un unico Stato? — Ben difficilmente. Uno Stato cosí enorme non si presterebbe a essere amministrato. Si dovrebbe dunque dividere in parecchi Stati piccoli, che sarebbero tutti amministrati secondo le stesse leggi. — Vale a dire: gli uomini anche allora sarebbero ancora tedeschi e francesi, olandesi e spagnuoli, russi e svedesi; o comunque si chiamerebbero altrimenti. — Certissimo! — Ed eccone ora già una. Non è vero infatti che ciascuno di questi Stati minori avrebbe il suo proprio interesse? e che in essi ciascun individuo avrebbe l'interesse del proprio Stato? — E come no? — Questi diversi interessi verrebbero sovente, come adesso, in collisione: e due cittadini di due diversi Stati potrebbero cosí poco incontrarsi tra loro con animo spregiudicato, come ora un tedesco e un francese, o un francese e un inglese. — Probabilissimo! — Vale a dire: se ora un tedesco incontra un francese, un francese un inglese, o viceversa, non è piú un semplice uomo che incontra un semplice uomo, i quali grazie alla loro uguale natura sieno attratti un verso l'altro, ma è un dato uomo che incontra un dato uomo, e sono consapevoli entrambi della diversa loro tendenza: ciò che li rende un verso l'altro freddi, sostenuti, diffidenti, prima ancora che come singoli abbiano avuto fra loro menomamente a che fare e spar-

tire. — Purtroppo questo è vero. — Ebbene: è dunque anche vero che il mezzo, che unisce gli uomini, per garentire loro, mercè questa unione, la loro felicità, nello stesso tempo divide gli uomini . . . Molti degli Stati minori avrebbero assolutamente diverso il clima, e per conseguenza i bisogni e gli appagamenti, e per conseguenza le abitudini e i costumi, e le dottrine morali, e le religioni.

[Seguono considerazioni (analoghe a quelle già svolte sopra la diversità degli Stati) sopra la diversità e ostilità reciproca delle confessioni religiose, sopra la divisione delle classi e le sperequazioni sociali].

Ernesto. — Che cosa vuoi dunque con ciò? Disgustarmi della vita sociale? farmi desiderare che agli uomini non sia venuto mai il pensiero di unirsi in Stati? — Cosí poco mi conosci? Se anche la società civile avesse questo solamente di buono, che in essa esclusivamente la ragione umana può essere coltivata, io ancora la benedirei, anche ad onta di guai di gran lunga maggiori. — Chi vuol godere il fuoco, dice il proverbio,[1] deve sopportare il fumo. — Sicuro! Ma perché con il fuoco il fumo è inevitabile, non si avrebbe per questo da inventare il camino? E chi ha inventato il camino, era per questo un nemico del fuoco? . . . Se gli uomini non possono essere uniti in Stati, altrimente che con quelle divisioni, diventano per questo buone, quelle divisioni? . . . diventano per questo sacre? . . . Dovrebb'essere proibito metterci le mani . . . con il proposito di non lasciar che prendano piede piú che la necessità non richieda: con lo scopo di render le loro conseguenze quanto sia possibile innocue? — E come si potrebbe proibirlo? — Ma neanche si può prescriverlo: prescriverlo, dico, da leggi civili. Le leggi civili infatti non si estendono mai oltre i confini del loro Stato. E questa starebbe ora proprio fuor dai confini di ogni e di ciascuno Stato. Per conseguenza può essere soltanto un *opus supererogatum*: e sarebbe solamente da desiderare che i piú savi e i migliori di ciascuno Stato volontariamente si sobbarcassero a quest'*opus supererogatum* . . . Desiderabilissimo che in ciascuno Stato ci fossero uomini superiori ai pregiudizi di razza, e che sapessero esattamente dove il patriottismo cessa di essere una virtú . . . che non soggiacessero al pregiudizio della propria religione nativa; non credessero che debba necessariamente esser buono e vero

[1] Corrispondente al nostro: « ogni medaglia ha il suo rovescio ».

quel ch'essi riconoscono per buono e vero . . . uomini che non si lascino né abbagliare dall'altezza, né disgustare dalla mediocrità della condizione civile; e nel cui sodalizio il grande volontieri si abbassi, e il piccolo senza timore si elevi . . .

[Tale sarebbe l'ideale programma della Massoneria].

(Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer [1778-80]. II Gespräch. Ho seguito il testo della ed. dei «L.s Werke», XII Teil, curata da R. Boxberger [Deutsche National-Litteratur, 69 Bd.]).

[**Seguaci e avversari della filosofia kantiana.** — Alla divulgazione della filosofia kantiana contribui CARLO LEONARDO REINHOLD (1758-1823), che la espose in forma popolare nei *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786-7: ristampa a cura di SCHMIDT, 1924): la Università di Jena, dove fu professore dal 1787 al 1793, diventò da allora il piú cospicuo centro del movimento filosofico iniziato dal Kant. Nel *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) il R. delinea una *Elementarphilosophie*, che vuol render esplicita la unità della filosofia kantiana in un principio centrale e inconcusso: ogni conoscenza è rappresentazione: il soggetto che rappresenta, e l'oggetto rappresentato sono le sorgenti, pensabili ma inconoscibili in se stesse, rispettivamente della forma e della materia della conoscenza, e (principio della coscienza) nella coscienza la rappresentazione viene distinta cosí dal soggetto come dall'oggetto, e riferita a entrambi.

Questa posizione della cosa in sé, accentuando il residuo dommatico non eliminato dal criticismo kantiano, provocò le obiezioni d'ispirazione scettica, di AMEDEO ERNESTO SCHULZE (1761-1833), noto anche con il nome di Aenesidemus (cfr. vol. I, pag. 380 ss.) Sch., dal titolo di un suo scritto anonimo e acutamente polemico (*Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Prof. Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmassugen der Vernunftkritik,* 1792: ristampato a cura di LIEBERT, 1911). Pure in senso scettico, il lituano SALOMONE MAIMON (1754-1800: *Versuche über die Transscendentalphilosophie,* 1790; *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie,* I. Stück, 1791; *Lebensgeschichte,* 1792-3, ristamp. dal FROMER, 1911 [trad. ital. SOLA, Milano 1920]; *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens,* 1794, ristampata a cura di ENGEL, 1912) sviluppa la gnoseologia

kantiana, esercitando le proprie singolari attitudini speculative soprattutto nella critica del concetto di cosa in sé.

Assunsero posizione recisamente contraria alla filosofia critica lo HERDER e il JACOBI (v. qui appr.): e parimente GIOVANNI GIORGIO HAMANN (1730-88: *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft,* postuma; ediz. delle opere a cura di C. H. GILDEMEISTER, 1851-68; R. G. ASSAGIOLI tradusse *Scritti e frammenti del Mago del Nord*, Napoli 1908): l'opera sua, nella quale la ispirazione mistica prende per lo più la mano alla riflessione filosofica, suscitò appunto perciò grande entusiasmo nei contemporanei: è tutta una protesta, espressa in linguaggio torbido e imaginoso, elevata contro le pretese della ragione in nome della fede, contro i procedimenti analitici in nome della concretezza e della totalità della esistenza umana, rivelantesi al sentimento come sintesi di opposti.

Sopra i grandi poeti del tempo, animati da alto interesse per i problemi filosofici, la dottrina kantiana (soprattutto la morale e la estetica) esercitò un'azione suggestiva e stimolatrice: VOLFANGO GOETHE (1749-1832), ch'ebbe spiccate attitudini scientifiche e le fece manifeste nel campo così della fisica come della biologia, era portato verso il panteismo spinoziano: apprezzò la « Critica del Giudizio », ma il suo ideale di armonia lo tenne lontano dall'unilaterale soggettivismo kantiano. Per lo SCHILLER, v. pagg. 383 ss.].

GIOVANNI GOFFREDO HERDER.

[N. a Mohrungen (Prussia Or.), m. a Weimar (1744-1803). Con accento eloquente e ispirato espresse nella sua concezione della religione e della storia l'ideale umanistico dell'Illuminismo, manifestando vivissimo il senso di quel ch'è spontaneo, primitivo, immediato nell'attività e nei prodotti dello spirito umano. Inclinato al naturalismo e al panteismo, si mostrò ostile, come lo Hamann, al dualismo kantiano di materia e forma, sensibilità e intelletto, tendenza e dovere, natura e libertà. Conciliò nella considerazione della storia progressiva della umanità il determinismo naturale e sociale con la teleologia, il principio di continuità dello sviluppo con la celebrazione del posto dell'uomo nel Tutto.

Opere filosofiche principali (oltre alle *Ideen*, cit. appr.): *Gott: Gespräche über Spinozas System* (2ª ed. 1800; la 1ª è del 1787); *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-7); *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebrauchen* (5° vol. delle *Christ-*

liche Schriften), 1798; *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache: eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799); *Kalligone: von Angenehmen und Schönen* (1800).

Ediz. delle opere filosofiche: una scelta di pagg. filosofiche è stata curata (1906) da HORST STEPHAN (vol. 112 della *Philosophische Bibliothek*).

Trad. ital.: HARASIM, degli *Scritti pedagogici* (Palermo, 1910).

Studi critici: HAYM, *H. nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt* (1877-85, 2 voll.); KRONENBERG, *H.'s Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung* (1889); TUMARKIN, *H. und Kant* (1896); SIEGEL, *H. als Philosoph* (1907); FARINELLI, *L'umanità di H. e il concetto di razza nella storia evolutiva dello spirito* (discorso: 1908); JACOBY, *H.s und Kants Aesthetik* (1907); *H. als Faust* (1911); KUEHNEMANN, *Herder* (1912); BOSSERT, *Un Prussien libéré: H.; sa vie et son oeuvre* (1916)].

Natura e storia.

Non solamente i filosofi hanno esaltato la ragione umana, in quanto indipendente dai sensi e dagli organi, facendone una potenza pura, originaria[mente connaturata] all'uomo, ma anche l'uomo dei sensi [*sinnlich*: contrapposto al filosofo, come si suol contrapporre il senso alla ragione] s'illude nel sogno della sua vita di essere per sua propria virtù diventato tutto quello che è. È spiegabile questa illusione, soprattutto nell'uomo dei sensi. Il sentimento di attività spontanea che il Creatore gli ha dato, lo eccita ad azioni, e lo rimunera con la dolcissima mercede di un'azione compiuta da se stesso. Gli anni della infanzia son obliati, i germi ch'egli allora ha ricevuti, anzi che tuttora quotidianamente riceve, sonnecchiano nell'anima sua: egli vede e gode soltanto il tronco che n'è sorto, e si allegra del suo vigoroso sviluppo, de' suoi rami che recan frutti. Tuttavia il filosofo che conosce la genesi e l'àmbito della vita di un uomo nella esperienza, e che anzi potrebbe seguire tutta intiera la catena della formazione della nostra specie nella storia, dovrebbe a parer mio, — poiché tutto gli ricorda la dipendenza, — dal suo mondo ideale, nel quale si sente solitario e affatto sufficiente [a se stesso], presto presto ritrovarsi nel nostro mondo reale.

Come l'uomo non trae origine da se stesso, quanto alla propria nascita naturale, — altrettanto poco è la creatura di se medesimo, nell'uso delle proprie energie spirituali. Genetico

è non soltanto il germe delle nostre intime disposizioni, del pari che la nostra struttura corporea: ma ancora ciascuno sviluppo di questo germe dipende dal destino che ci ha fissati qua o là, e secondo il tempo e gli anni ha posto intorno a noi i sussidi della cultura. Già l'occhio ha dovuto imparar a vedere, l'orecchio a udire, né può sfuggire ad alcuno con quanto artificio si riesca a conseguire il precipuo strumento de' nostri pensieri, il linguaggio. Evidentemente la natura ha anche regolato in vista di questo concorso estrinseco tutto quanto il nostro meccanismo, insieme con la condizione e la durata delle età della nostra vita . . . L'uomo è . . . una macchina artificiale, dotata bensí di disposizione nativa e di rigogliosa vitalità; ma la macchina non funziona da sé, e anche l'uomo piú capace deve imparare a metterla in azione. La ragione è un aggregato di osservazioni ed esercizi dell'anima nostra: una somma della educazione della nostra specie, che l'[uomo, una volta] educato, prendendo norma da modelli estrinseci dati, reca da ultimo a perfezione, come un artefice estrinseco, in se medesimo.

Ecco dunque il principio della storia della umanità, senza il quale tale storia non sarebbe. Se l'uomo ricevesse tutto da se stesso, e lo svolgesse, fuor da ogni relazione con oggetti esterni, sarebbe bensí possibile una storia **dell'**uomo, ma non già **degli** uomini, di tutta quanta la loro specie. Orbene, poiché il nostro carattere specifico consiste invece proprio in ciò, che noi, nati quasi senza istinto, siamo plasmati per la umanità solamente da un esercizio che dura quanto la vita (e questo è il fondamento cosí della perfettibilità come della corruttibilità della nostra specie), — con ciò appunto anche la storia della umanità doventa necessariamente un tutto, cioè una catena di socialità e di tradizione formativa, dal primo sino all'ultimo anello.

C'è dunque una educazione del genere umano; precisamente perchè ciascun uomo diventa uomo soltanto mercé la educazione, e la specie intiera non vive altrimente che in questa catena d'individui. Senza dubbio, chi dicesse che non l'individuo viene educato, ma la specie, parlerebbe in modo per me incomprensibile, poiché genere e specie sono solamente concetti generali, fuorché in quanto esistono negl'individui . . . Ma se al contrario io nell'uomo limitassi tutto a individui, e negassi la catena della loro connessione cosí tra loro come con il tutto, — avrei da capo contro di me la natura dell'uomo e la chiara [lezione della] sua storia: poiché non uno di noi è, da sé, diventato uomo . . .

Che cosa segue da questo punto di vista [ben] saldo e av-

valorato da tutta la storia della nostra specie? In primo luogo un principio . . . cioè: se il genere umano non ha tratto origine da se stesso, se anzi si rende consapevole di proprie disposizioni naturali, che nessun'ammirazione basta a celebrare — anche la cultura di queste disposizioni dev'essere dal Creatore determinata con mezzi, che rivelino la sua sapientissima paterna bontà . . .

[S'illustra il carattere teleologico dei sensi e organi, corporei e spirituali, sopra l'uso dei quali ultimi si fonda il carattere del genere umano, e parimente la natura e la misura della sua felicità].

Quel che . . . ciascun uomo è e può essere, dev'essere il fine del genere umano; e questo che cosa è? La umanità e la felicità in questo luogo, in questo grado, in quanto egli è questo e non altro anello della catena di cultura, che si stende per tutta quanta la specie. Dove e quale che tu sia nato, o uomo, èccoti proprio quale dovevi essere; non abbandonare la catena, non atteggiarti come superiore a essa: ma attàccati a lei! Solamente nella sua connessione, in quello che tu ricevi e dai, e dunque in un caso e nell'altro operosamente **divieni,** soltanto lì hanno dimora per te la vita e la pace.

In secondo luogo: per quanto lusinghiero sia per l'uomo che la Divinità lo abbia assunto a proprio cooperatore e abbia lasciato in cura a lui stesso e a' suoi simili il suo perfezionamento quaggiú, — tuttavia proprio questo mezzo scelto dalla Divinità mostra la imperfezione della nostra esistenza terrena, in quanto che noi propriamente non ancora **siamo,** ma giornalmente **diventiamo** uomini . . . Il cammino della umanità si è fatto simile a un laberinto, con viottoli che deviano da tutte le parti, e dove soltanto poche vestigia conducono all'intimo fine. Felice è il mortale che fin là pervenne o guidò, e i cui pensieri, inclinazioni e desiderii, o anche solamente la luce irradiata dal silenzioso suo esempio, hanno continuato ad agire, informando i suoi confratelli a piú bella umanità. Dio non opera sulla terra altrimente che per mezzo di uomini eletti, piú grandi; religione e linguaggio, arti e scienze, anzi gli stessi politici reggimenti non possono adornarsi di piú bella corona, che di questa palma del perfezionamento morale in anime umane! Il nostro corpo imputridisce nell'avello, e il simulacro del nostro nome è bentosto un'ombra sulla terra: solamente incorporati nella voce di Dio, cioè nella tradizione formativa, possiamo anche con anonimo operare continuar a vivere attuosamente nelle anime dei nostri.

In terzo luogo: la filosofia della storia, dunque, che segue la catena della tradizione, è propriamente la vera storia degli uomini, senza la quale gli esteriori eventi mondiali sono solamente nuvole o diventano terrifici mostri. Orrendo è lo spettacolo, di vedere nelle rivoluzioni della terra soltanto ruderi sopra ruderi, eterni principii senza fine, sconvolgimenti del destino senza scopo duraturo! Soltanto la catena della cultura fa di questi ruderi un tutto, nel quale svaniscono bensí figure di uomini, ma vive immortale e continua a operare lo spirito umano.

[Molto, dell'opera dei geni, è stato travolto dal tempo: ma quel che la Provvidenza ne voleva salvare, è salvato in altre forme].

Anche la mutevole apparenza e la imperfezione di ogni umana efficienza eran comprese dunque nel piano del Creatore. Era necessario che la stoltezza apparisse, perché la saggezza ne trionfasse; fragilità che va in dissoluzione, anche dell'opre piú belle, era inseparabile dalla loro materia, affinché sui loro ruderi avesse luogo una nuova fatica degli uomini, emendativa o costruttiva; poiché noi siamo qui tutti solamente [come] in un laboratorio a far esercizio (*nur in einer Werkstätte der Uebung*) . . .

Aurea catena della cultura, dunque, tu che cingi del tuo amplesso la terra e attraverso tutti gl'individui ti estolli al trono della Provvidenza, da ch'io pervenni a vederti . . . la storia non è piú per me quel che da prima mi pareva, un orrore di desolazione in una terra sacra. Mille infamie vi figurano, velate da turpe encomio; mille altre vi figurano accanto in tutta la loro turpitudine, per dare tuttavia dovunque rilievo allo scarso vero merito della umanità operante, il quale sulla nostra terra procedette sempre tacito e celato, e raramente conobbe le conseguenze che dalla vita sua traeva fuori la Provvidenza, come [traeva] lo spirito dalla materia. Solamente fra le procelle poteva crescere la nobile pianta . . . Il meccanismo delle rivoluzioni . . . è cosí necessario alla nostra specie, come alla fiumana le sue onde, affinché essa non diventi una stagnante palude. Sempre rinnovellato nelle sue forme, fiorisce il genio della umanità, e palingeneticamente va oltre nei popoli, nelle generazioni e nelle schiatte.

(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784-91], IX. Buch, I. Ho seguito il testo della ed. curata da E. Kühnemann [« H.s Werke », IV. Teil, II Abteilung — Deutsche National-Litteratur, 77 Bd., I. Abteilung, II. Teil]).

FEDERICO ENRICO JACOBI.

[N. a Düsseldorf, m. a Monaco (1743-1819). Criticò la dottrina kantiana, osservando che è contraddittorio concepire il noumeno come causa delle sensazioni, e nello stesso tempo restringere al mondo dei fenomeni la validità delle relazioni causali (obiezione ripresa dallo Schulze e da altri). Rappresenta la tendenza antiintellettualistica e irrazionalistica: la filosofia, incapace di elevarsi all'immediato e all'incondizionato, deve, seguendo la via dimostrativa, metter capo allo spinozismo: ma la falsità di questo si fa manifesta al sentimento: com'è immediata la nostra persuasione della realtà degli oggetti esterni, cosí anche la nostra persuasione della realtà del mondo soprasensibile: la fede, altrimente detta ragione, è l'organo che ci rivela presente nel nostro spirito lo stesso spirito di Dio. Nel campo etico lo J., raccostandosi in qualche maniera al movimento licenzioso degli *Stürmer und Dränger*, propugna contro l'universalismo kantiano i diritti della individualità.

Opere principali: i due romanzi *Woldemar* (1779-81) e *Eduard Allwills Briefsammlung* (incompiuto, 1792); *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn* (1785: cfr. *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen J. und Mendelssohn*, a cura di H. Scholz, 1916); *D. Hume* &c. (v. appr.); *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* (1801); *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811: contro lo Schelling).

Ediz. delle opere: in 6 voll. (1812-25: di questa ed. ho seguito il testo nella mia trad.: gli scritti d'interesse piú strettamente filosofico sono compresi nel 2°, 3° e 4° vol.): a piú riprese si sono venute poi pubblicando lettere dello e allo J.

Trad. ital.: Capra, delle lettere al Mendelssohn *Sulla dottrina dello Spinoza* (Bari, 1914).

Studi critici: Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi* (1894); Schmid, *F. H. J.: eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie* &c. (1908)].

Sentimento e ragione, credere e sapere.

Non una scienza, sterminatrice di tutt'i miracoli, ma una fede che sussista accanto alla scienza, e sia da questa inespugnabile [: fede] in un essere, il quale può operare solamente miracoli, e creò per virtú taumaturgica anche l'uomo:

la fede in Dio, nella libertà, nella virtú e nella immortalità, questa è la preziosa insegna della nostra specie; è il segno che contraddistingue la umanità; è — potrebbe dirsi — l'anima razionale stessa, e però non soltanto piú antica di tutt'i sistemi escogitati e di tutte le arti insegnate dagli uomini, ma anche per sua essenza sopra tutte queste sublime, come forza [che deriva] immediatamente da Dio. Fede è l'adombrarsi del sapere e del volere divino nello spirito finito dell'uomo. Se potessimo mutare questa fede in scienza, sarebbe adempiuta la promessa, che fece il serpente nel Paradiso a Eva voluttuosa: saremmo come Dio.

Nelle condizioni d'intelligenza non ancora coltivata, nelle quali popoli interi spesso lungamente perdurano, il sapere e il credere, la certezza di quel che si vede, e l'altra, ancora piú intima e salda, di quel che non si vede, sono insieme miste. . .

Come nella coscienza umana le percezioni (*Wahrnehmungen*) del sensibile cominciano a distinguersi con chiarezza dalle apprensioni (*Vernehmungen*) del soprasensibile, incomincia la filosofia. Oscuramente si compie questa distinzione già pur nel bambino, che, ancora in culla, con il suo balbettio tenta già di far discorsi e, come si esprimon le mamme, sorride agli angioli; ma scorrono secoli, prima che appaia un Anassagora, e alla intelligenza, che finora nella sua evoluzione scientifica è rimasta rivolta soltanto alla natura, dischiuda la via di una superiore evoluzione, la via [che conduce] alla conoscenza di uno spirito dominante sopra la natura, di una intelligenza creatrice.

La scienza volta esclusivamente alla natura può bensí, solamente con mezzi propri, obliterare a poco a poco la credenza superstiziosa, che è falsa credenza; ma non può impedire che insieme con la fede superstiziosa vada smarrita anche la fede genuina. Tuttavia questa non va perduta, ma non fa che assurger piú alta, accanto alla scienza, e in faccia a lei; si forma una dottrina che si estolle sopra la dottrina della natura, delimita il concetto della natura con il concetto della libertà, ma proprio con ciò veracemente amplia la intelligenza: filosofia, nel senso di Platone.

Al pari di qualunque altro sistema di conoscenze, anche la filosofia riceve la propria forma solamente dalla intelligenza, in quanto questa è in generale la facoltà dei concetti. Senza concetti non può darsi coscienza riflessa, coscienza di conoscenze, e per conseguenza neanche distinzione né comparazione, separazione né collegamento, non scrutinio e ponderazione e apprezzamento delle conoscenze stesse, non, in una

parola, reale presa di possesso di una qualsiasi verità. Invece il contenuto della filosofia, quel ch'è a lei peculiare, lo dà soltanto la ragione, «vale a dire la facoltà di una conoscenza indipendente dalla sensibilità e da lei irraggiungibile» [SCHULZE]. La ragione non produce concetti, non costruisce sistemi, e nemmeno giudica, ma è, al pari dei sensi esterni, solamente rivelatrice, positivamente annunziatrice.

Prima di ogni altra cosa, è da stabilire questa: Come c'è una intuizione sensibile, una intuizione mediante il senso, cosí c'è anche una intuizione (razionale) mediante la ragione. Come vere e proprie fonti di conoscenza, si contrappongon tra loro, e si può altrettanto poco derivare la seconda dalla prima, quanto la prima dalla seconda. Stanno entrambe appunto nella stessa relazione con la intelligenza, e pertanto anche con la dimostrazione. Contro la intuizione sensibile non c'è dimostrazione che valga, consistendo ogni dimostrazione puramente in un ricondurre il concetto alla intuizione sensibile (empirica o pura) che lo avvalora: questa è, in rapporto con la conoscenza naturale, il primo e l'ultimo, l'incondizionatamente valido, l'assoluto. Per la medesima ragione, neanche c'è dimostrazione che valga contro la intuizione razionale (o della ragione), la quale ci fa conoscere oggetti che stanno di là dalla natura, cioé ci fa certi della loro realtà e verità.

Dobbiamo servirci di questa espressione: intuizione razionale, perché il linguaggio altra non ne possiede, per designare la propria maniera, in cui quel ch'è inattingibile dai sensi, vien dato da apprendere all'intelletto, esclusivamente in [forma di] sentimenti esaltati, e pur tuttavia come qualche cosa di veracemente obbiettivo — e niente affatto come una mera finzione dell'intelletto stesso.

Se alcuno asserisce di sapere, noi gli domandiamo a buon diritto, donde derivi il proprio sapere. Bisogna allora, inevitabilmente, ch'egli si richiami alla fine a uno di questi due, o a [una] sensazione (del senso), o a [un] sentimento spirituale. Ciò di cui ricaviamo la conoscenza da un sentimento spirituale, diciamo che lo crediamo. Cosí parliamo tutti. Alla virtú, e per conseguenza alla libertà, e per conseguenza allo spirito e a Dio, si può solamente credere. Ma la sensazione, che fonda il sapere sopra la intuizione sensibile (il cosí detto vero e proprio sapere), è tanto poco superiore al sentimento, che fonda il sapere sopra il credere, quanto la specie animale è superiore alla specie umana, il mondo materiale all'intellettuale, la Natura al suo Autore.

E cosí noi confessiamo dunque senza ritegno che la nostra

filosofia procede dal sentimento, *obbiettivo* vogliam dire e *puro*; che di questo essa riconosce sovrana l'autorità, e come dottrina del sovrasensibile, sopra quest'autorità sola si fonda.

La facoltà dei sentimenti, affermiamo noi, è nell'uomo la facoltà, che sta sopra tutte le altre sublime; è la sola cosa che lo distingue specificamente dal bruto, e lo estolle sopra questo non per grado soltanto, ma per natura, cioè *incomparabilmente*; è, affermiamo noi, una medesima cosa con la ragione; ossia (come ci si potrebbe pure a buon diritto esprimere), dalla facoltà dei sentimenti unica e sola, proviene a noi quel che chiamiamo ragione ed esaltiamo sovra il *puro* intelletto, volto solamente alla natura. Come nella sensazione i sensi, così nel sentimento la ragione fa cenno alla intelligenza. Le rappresentazioni di quel ch'è accennato nel sentimento soltanto, le chiamiamo *idee*.

Intelligenza, in una certa misura, anche le bestie ne posseggono, e è d'uopo ne posseggano tutti gli esseri viventi, perché senza coscienza unificatrice, ch'è la *radice* della intelligenza, non posson essere individui viventi; ma assolutamente mancano della facoltà dei sentimenti, identica alla ragione, dell'organo incorporeo per le percezioni del soprasensibile.

Dicendo di un uomo, che è affatto senza sentimento, non soltanto lo mettiamo con ciò *pari* al bruto, ma lo ricacciamo ancor molto al di sotto, perché siamo costretti ad ammettere che, essendone stato, come uomo, dotato dalla natura, abbia potuto escluderlo da sé solamente per propria volontà. Epperò alle bestie, sebbene incapaci affatto di conoscere il Buono, il Vero e il Bello, possiamo tuttavia voler bene, ed entrare realmente con esse in una specie di relazione amichevole; ma l'uomo, non incapace di quella conoscenza bensì soltanto straniato da essa *contro natura*, lo consideriamo o come un aborto nauseabondo, soltanto con ribrezzo, o come un essere satanico, soltanto con raccapriccio e orrore.

Dunque ancora una volta: la facoltà o la non-facoltà dei sentimenti differenzia il bruto e l'uomo. Dove non è la ragione, neanche ci sono sentimenti obbiettivi, immediatamente rappresentanti alla coscienza qualche cosa al di fuori di se stessi; dove tali sentimenti sono, c'è infallibilmente anche la ragione, e ivi si rivelano e dominano in [piena] attività la libertà, la virtù, la conoscenza di Dio, la sapienza e l'arte.

(David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch [1787]. Vorrede [1815], zugleich Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften).

FEDERICO SCHILLER.

[N. a Marbach, m. a Weimar (1759-1805). Il poderoso influsso esercitato sopra i piú maturi atteggiamenti del pensiero del grande poeta dalla familiarità con la dottrina kantiana, non lo distolse tuttavia dal suo ideale etico di armonia e di esplicazione della natura umana nella sua totalità: respinse perciò il rigorismo etico che presenta in antitesi inconciliabile natura e libertà, sensibilità e moralità: la vera essenza dell'uomo, in quanto partecipe insieme del mondo sensibile e del mondo intelligibile, si esprime nell'istinto del giuoco, che ha la propria sodisfazione nell'arte: lo S. talora attribuisce all'arte una funzione di mediatrice tra' due mondi, sí che per essa l'uomo sarebbe preparato e reso atto alla moralità: talora invece fa coincidere l'ideale morale con l'ideale estetico, che è sufficiente a se stesso, perché in esso l'uomo realizza tutto se medesimo.

Scritti filosofici principali: *Über Anmuth und Würde* (1793); *Über die aesthetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen* (1795); *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1796).

Ed. delle opere filosofiche: basterà citare la scelta di prose e poesie filosofiche curata dal KUEHNEMANN (3ª ed. 1922; *Phil. Bibl.*, Bd. 103).

Trad. ital.: BASEGGIO, dello scritto *Della poesia ingenua e sentimentale* (Milano 1926); HEINZELMANN e CALÒ, delle *Lettere sulla educazione estetica dell'uomo* (Firenze, 1927: segue la traduz. di altri scritti minori: ampia *Introduz.* e *Nota bibliogr.* del Calò).

Studi critici: ÜBERWEG, *S. als Historiker und Philosoph* (1884); Kuno FISCHER, *Schillerschriften* (II. Reihe: *S. als Philosoph,* 1891); FOA', *L'ideale estetico di F. S.* (1892); KUEHNEMANN, *Kants und S.s Begründung der Aesthetik* (1895); *Schiller* (6ª ed., 1920); EUCKEN, LIEBMANN, WINDELBAND, COHN, VAIHINGER, &c., *S. als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant* (*Kantstudien,* 1905, in occasione del centenario della morte); VORLÄNDER, *Kant-S.-Goethe* (1907); *Die Philosophie unserer Klassiker: Lessing, Herder, Schiller, Goethe* (1923); ENGEL, *S. als Denker* (1908); WERNLY, *Prolegomena zu einem Lexikon der ästhetisch-ethischen Terminologie F. S.s* (1909); KUBERKA, *Der Idealismus S.s als Erlebnis und Lehre* (1913); NELSON, *Die kritische Ethik bei Kant, S., und Fries* (1914. Sopra lo stesso argom., LAMANNA, *Il sentim. del valore e la morale criticistica,* 1915); F. A. LANGE, *Einleitung und Kommentar zu S.s philosophischen Gedichten* (postumi; nuova ed. 1919); KAPPSTEIN, *S.s Weltanschauung* (1921)].

Anima bella e nobiltà di carattere.

La natura umana è nella realtà una totalità piú connessa di quel che non sia dato far apparire al filosofo, il quale riesce a qualche cosa solamente per via di separazione. Giammai può la ragione ripudiare come indegni di sé, affetti che il cuore riconosce lietamente per suoi . . . Se, sul terreno della moralità, la natura sensibile fosse sempre solamente la parte repressa e mai quella cooperante, come potrebb'essa prestare tutto il fuoco de' suoi sentimenti, per un trionfo che vien celebrato sopra lei medesima? Come potrebb'essa prendere cosí viva parte all'autocoscienza dello Spirito puro, qualora non potesse alla fine stringersi a lui tanto intimamente, che nemmeno l'intelletto analitico valga a separarla piú da lui senza violenza?

La volontà ha pur sempre una connessione immediata con la facoltà sensitiva come con la conoscitiva, e sarebbe male in molti casi, se fosse costretta a trovare il proprio orientamento solamente nella ragion pura. Non suscita in me una prevenzione favorevole a un dato uomo, il fatto ch'egli possa fidarsi cosí poco della voce della inclinazione, da essere costretto ogni volta a farla parlare solamente al cospetto del principio della morale; si ha piuttosto un'alta stima di lui, s'egli le si affida con una certa sicurezza, senza pericolo di essere da lei traviato. Ciò dimostra infatti che i due principii già si trovano in lui in quell'armonia, che è il suggello della perfetta umanità, ed è ciò che s'intende per anima bella.

Bella si chiama un'anima, quando il sentimento morale si è alla fine assicurato di tutta la sensibilità dell'uomo a tal punto, da poter senza ritegno abbandonare all'affetto la direzione della volontà, e da non correre mai pericolo di trovarsi in contraddizione con le decisioni di quello. Epperò in un'anima bella non sono propriamente morali le azioni singole, ma il carattere nella sua totalità sí. Neanche si può ascriverle a merito una singola tra quelle, perché non si può chiamare mai meritoria una sodisfazione della inclinazione. Altro merito l'anima bella non ha, se non di essere. Con una facilità, come se nelle sue azioni si esprimesse soltanto l'istinto, essa pratica i piú penosi doveri verso la umanità, e il sacrifizio più eroico, che costituisce una sua conquista sopra la inclinazione naturale, si offre agli occhi come uno spontaneo effetto proprio di questa inclinazione. Perciò ancora essa medesima non è mai consapevole della bellezza del suo agire, e neanche le viene in mente che si possa operare e sentire altrimente; al contrario un allievo

della regola morale, tirato su con metodo, tosto che la parola del maestro lo chiamerà a presentarsi, sarà pronto a ogni momento a rendere il conto piú rigoroso del rapporto delle proprie azioni con la legge. La vita di quest'ultimo rassomiglierà a un disegno, dove si vede indicata la regola con linee dure, e sul quale tutt'al piú un novizio potrebbe apprender i principii dell'arte. Ma in una vita bella, come in un quadro tizianesco, tutte quelle recise linee di demarcazione sono scomparse, e pure la intiera figura non fa che spiccare perciò tanto piú vera viva armonica.

In un'anima bella, dunque: ecco dove armonizzano sensibilità e ragione, dovere e inclinazione, — e la grazia è la espressione sua nel fenomeno. Solamente al servizio di un'anima bella la natura può a un tempo possedere la libertà e conservare la sua forma, perché essa perde quella sotto la signoria di un animo rigoroso, e perde questa sotto l'anarchia della sensibilità. Anche sopra una costituzione che manchi di bellezza architettonica,[1] un'anima bella effonde una grazia irresistibile, e la si vede sovente trionfare persino sopra le imperfezioni della natura. I movimenti che procedono da lei, saranno tutti facili, dolci e tuttavia animati. Sereno e libero sfolgorerà l'occhio, e in esso brillerà il sentimento. Dalla soavità del cuore la bocca riceverà una grazia, che nessun infingimento può affettare. Non si potrà osservare tensione nel sembiante, non sforzo nei movimenti volontari, poichè l'anima nulla sa di tutto ciò. Musica sarà la voce, e commoverà il cuore con la pura corrente delle sue modulazioni. La bellezza architettonica può suscitare compiacimento, ammirazione, stupore, ma solamente la grazia avrà virtú di rapire. La bellezza ha adoratori; innamorati ne ha soltanto la grazia; giacché noi rendiamo omaggio al Creatore e amiamo l'uomo. . .

Come la grazia è la espressione di un'anima bella, cosí la degnità, di un nobile carattere. . .

Ogniqualvolta. . . la natura eleva una pretesa e vuole con la cieca violenza dell'affetto cogliere di sorpresa la volontà, spetta a questa d'imporre a quello una tregua, fin che la ragione si sia pronunziata. Se il verdetto della ragione riuscirá favorevole o contrario all'interesse della sensibilità, ecco quel

---

[1] « La bellezza architettonica dell'uomo è... la espressione sensibile di un concetto razionale... [in essa] la necessità naturale è sostenuta dalla necessità del principio teleologico che la determina » (*ib.*).

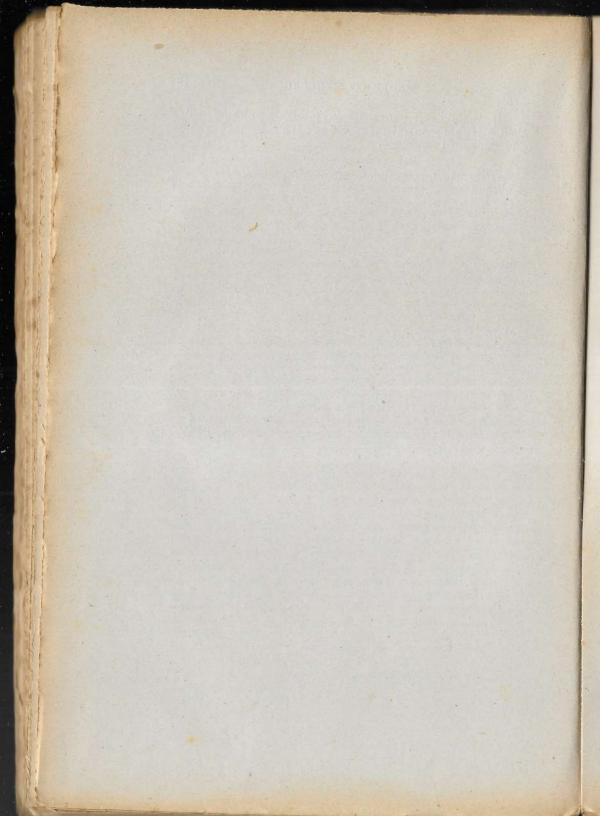
che adesso ancora non posso sapere; ma proprio perciò la volontà deve in ciascun affetto senza distinzione, osservare questo procedimento, e in ciascun caso in cui la natura abbia la iniziativa, negare a lei la causalità immediata. Con il fatto solo di spezzare la violenza dell'appetito, che si affretta con precipitazione al proprio appagamento e preferirebbe lasciare del tutto da parte l'appello della volontà, l'uomo addimostra la propria indipendenza, e dà la prova di sé come di un essere morale, che non deve mai semplicemente appetire o semplicemente aborrire, ma a ogni momento volere il proprio aborrimento e appetito.

Ma già il semplice interrogar la ragione è un recar pregiudizio alla natura, la quale è giudice competente in causa propria, e non vuol vedere sottoposte le sue sentenze a un nuovo estraneo appello. Quell'atto di volontà, che porta gl'interessi della facoltà appetitiva dinanzi al fôro morale, è dunque, in senso proprio, contro natura, perché torna a render accidentale il necessario e sottopone a leggi della ragione la decisione in una causa, in cui possono parlare e hanno effettivamente parlato solamente leggi della natura. Perocché, quanto poco la ragion pura nella sua legislazione morale si preoccupa dell'accoglienza che il senso sia disposto a fare alle sue decisioni, altrettanto poco la natura nella legislazione propria si regola come se volesse accontentare una ragione pura. In ciascuna delle due vige una diversa necessità, la quale d'altra parte non sarebbe tale, se fosse concesso a una di portare ad arbitrio modificazioni nell'altra . . .

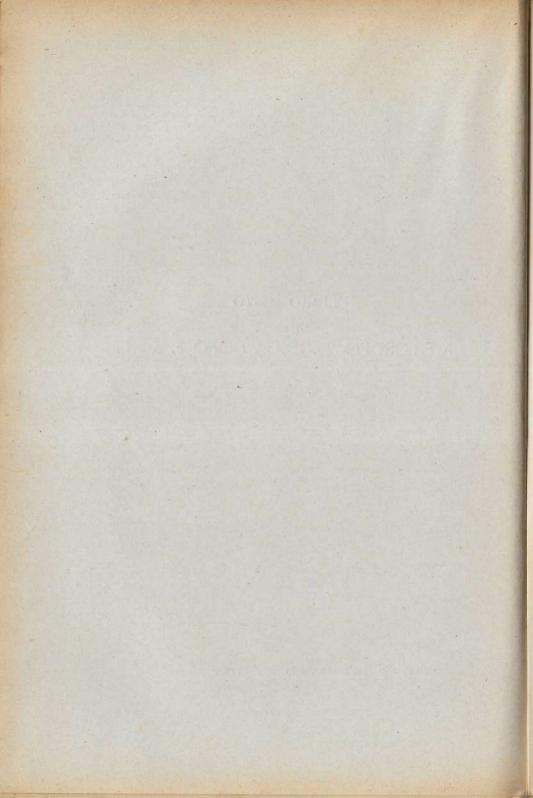
. . . Armonia con la legge della ragione non è dunque possibile nell'affetto, altrimenti che per via di una contraddizione con le pretese della natura. E poiché la natura non ritira mai le sue pretese per ragioni morali, e per conseguenza da parte sua tutto rimane lo stesso, qualunque sia l'atteggiamento che ne' suoi riguardi assume la volontà, non c'è qui possibilità di accordo tra inclinazione e dovere, ragione e sensibilità, né l'uomo può agire qui con la totalità della propria armonizzante natura, bensì soltanto in modo esclusivo con la sua natura razionale. Neanche agisce dunque in questi casi in modo moralmente bello, perché alla bellezza dell'azione deve necessariamente partecipare pure la inclinazione, che qui piuttosto è contrastante. Ma egli agisce in modo moralmente grande, perché è grande ciò — e ciò soltanto — che attesta una prevalenza della facoltà superiore sopra la sensibile.

L'anima bella deve dunque nell'affetto trasformarsi in sublime . . .

Il dominio esercitato dalla forza morale sopra le inclinazioni è *libertà spirituale*, e *degnità* è il nome della sua espressione nel fenomeno.

(Ueber Anmut und Würde. Ho tradotto dalla scelta sopra cit. del Kühnemann).

LIBRO SESTO

LA FILOSOFIA TEDESCA DOPO E. KANT[1]

[1] Fino allo Hartmann (v. la *Prefazione* .

CAPITOLO I.

GIOVANNI AMEDEO FICHTE.

[N. a Rammenau (Lusazia Superiore), m. a Berlino (1762-1814). Intese la filosofia come missione e come milizia: tutta la sua vita è caratterizzata dallo sforzo di costruire un sistema d'idee, nel quale avessero espressione le sue aspirazioni morali, e quel bisogno di azione che lo dominava: tutta la sua dottrina è una esaltazione della spontaneità e dell'infinito vigore dello spirito, che da ogni cómpito assolto o limite superato procede a nuovi cómpiti da assolvere e limiti da superare. La « Teorica della Scienza » (cioè la filosofia, come gnoseologia) discende dal criticismo kantiano, ma lo sviluppa in senso idealistico (*idealismo soggettivo*): perché da un lato elimina il concetto di cosa in sé, e intende il dato, la materia della conoscenza, come una produzione del soggetto (Io assoluto, soprainindividuale, come distinto dall'Io empirico e condizione di questo), il quale non è sostanza ma è atto puro, è pensiero che pensa (crea) se stesso, attività che è fine a se stessa e che, in se stessa incosciente, suscita nella coscienza la imagine del mondo: — dall'altro lato invera il principio kantiano del primato della ragion pratica, in quanto concepisce tutta la vita spirituale come aspirazione a realizzare la finalità che le è immanente, a adeguare la propria attività alla finalità stessa — e concepisce il mondo, in quanto rappresentazione, come il sistema dei limiti che l'Io pone a se stesso per esplicarsi infinitamente nel superarli, e sodisfare in un continuo liberarsi il proprio impulso verso la libertà: questo spostamento del centro dell'interesse dall'essere al dover essere conferisce alla dottrina fichtiana il carattere di un *idealismo etico:* la identificazione dell'Io assoluto con l'ordinamento morale del mondo ne preparava la trasformazione, caratteristica degli ultimi scritti del Fichte, in un *idealismo religioso*, con prevalenza di motivi mistici e con sacrifizio innegabile del principio immanentistico, antidommatico, rigorosamente affermato nella prima e piú significativa fase del suo pensiero:

una ontologia o teologia subentra alla filosofia della volontà, o dell'Io come pura attività.

Opere principali (oltre a quelle citate appresso): *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (pubbl. anonimo 1792); *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794); *Grundriss des Eigenthümlichen der W.-L., in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795); *II. Einleitung in die W.-L., für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797); *Grundlage des Naturrechts nach Principien der W.-L.* (1796-7); *Das System der Sittenlehre nach den Principien der W.-L.* (1798); *Die Bestimmung des Menschen* (1800); *Der geschlossne Handelsstaat: ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik* (1800); *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1806); *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806); *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806). Tra gli scritti postumi: *5 Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1811); *Das System der Rechtslehre* (1812); *Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813); *Die Thatsachen des Bewusstseyns* (1813); inoltre nuove esposizioni della *Wissenschaftslehre* e della *Sittenlehre*.

Ediz. delle opere: in 8 voll. (1845-61), a cura del figliuolo, il filosofo Emanuele Ermanno, editore anche degli scritti postumi (1834-5, 3 voll.); recente riproduz. fotomeccanica (s. a., ma 1924). Nelle versioni ho seguito il testo della scelta curata dal MEDICUS (1908-12), in 6 voll., ai quali ora se ne aggiungono altri integrativi.

Traduz. ital.: TILGHER, della *Dottrina della Scienza* [del 1794] (2ª ed., Bari 1925); AMBROSI, della *Dottrina morale secondo i principii della Dottrina della Scienza* (Roma 1918); ANONIMA, del *Geschl. Handelsst.*, con il titolo: *Lo Stato secondo ragione e lo Stato commerciale chiuso: saggio di scienza del diritto e d'una politica del futuro* (Torino 1909); RONCALI (Lanciano 1912), MAZZANTINI (Torino 1927), della *Missione del dotto*; PERTICONE, della *Missione dell'uomo, e del dotto* (Torino 1928); QUILICI, della *Introduzione alla vita beata, o dottrina della religione* (Lanciano 1913); BURICH, dei *Discorsi alla Nazione tedesca* (2ª ed., Palermo 1927); CARAMELLA, della *Filosofia della Massoneria* (lezioni [1800] del F., manipolate in forma di lettere, pubbl. anonime [1802-3], da G. C. C. FISCHER. In appendice, la traduz. di « Due scritti, e repliche, di F. e Fessler sul concetto di una storia dell' Ordine frammassonico »), Genova 1924; BUOSO, del saggio postumo *Über Macchiavelli als*

Schriftsteller (in appendice a uno scritto « Il Machiavelli nel concetto del Fichte » Portogruaro 1920).

Studi critici: LÖWE, *Die Philosophie F.'s nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza* (1862); ADAMSON, *Fichte* (1881); CESCA, *L'idealismo sogg. di J. G. F.* (1895); KABITZ, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen W.-L. aus der Kantischen Philosophie* (1902); LASK, *F.s Idealismus und die Geschichte* (1902; rist. 1914); LÉON, *La phil. de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine* (1902); *F. et son temps* (finora usciti 3 tomi, 1922-7); FUCHS, *Vom Werden dreier Denker: was wollten F., Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?* (1904); PETRONE, *Lo Stato mercantile chiuso di G. A. F. e la premessa teorica del comunismo giuridico* (1905); MEDICUS, *J. G. F.* (1905); *F.s Leben* (1914; 2ª ed. 1922); RAVA', *Il socialismo di F. e le sue basi fil.-giur.* (1907); *Introduz. allo studio della fil. di F.* (1909); MENZEL, *Die Grundlage der F.schen W.-L. in ihrem Verhältnisse zum Kantischen Kritizismus* (1909); RAVÀ, MORSELLI, LOSACCO, scritti vari nel fasc. della *Rivista di Filosofia* commemorativo del centenario della morte del F.; KERLER, *Die F.-Schelling'sche W.-L.: Erläuterung und Kritik* (1917); MAGGIORE, *F.: studio critico sul filosofo del nazionalismo socialista* (1921); *Fichte* (1925); MESSER, *F.: seine Persönlichkeit und seine Philosophie* (1920); *F.s religiöse Weltanschauung* (1923); ENGELHARDT, *J. G. F.: ein deutscher Mensch und Denker* (1920); HEIMSOETH, *Fichte* (1923); HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* I. Teil: *F., Schelling und die Romantik* (1923); EHRENBERG, *Disputation: 3 Bücher vom deutschen Idealismus.* I. *Fichte* (1923. Gli altri due: *Schelling*, 1924; *Hegel*, 1925); GURWITSCH, *F.'s System der konkreten Ethik* (1924); DÖRING, *F.: der Mann und sein Werk*, 1925; BERGMANN, *J. G. F. der Erzieher* (2ª ed. 1928); Max WUNDT, *J. G. F.: sein Leben und seine Lehre* (1927); *F.-Forschungen* (1928); WALZ, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik, und die Staatsphilosophie F.s.* &c. (1928)].

Dommatismo e idealismo.

L'essere razionale finito non ha nulla, all'infuori dalla esperienza; è questa che contiene tutta quanta la materia del suo pensiero. Il filosofo è soggetto di necessità a condizioni identiche; sembra pertanto inconcepibile com'egli possa elevarsi al disopra della esperienza.

Ma egli può astrarre, vale a dire separare con la libertà del pensiero quel che nella esperienza è connesso. Nella esperienza, la cosa — ciò che dev'essere determinato indipendentemente dalla nostra libertà, e a cui la nostra conoscenza si deve conformare — e la intelligenza — che deve conoscere — sono inseparabilmente connesse. Il filosofo può astrarre da una delle due, e allora ha astratto dalla esperienza, e si è elevato sopra di questa. Se astrae dalla prima, gli avanza come principio di spiegazione della esperienza una intelligenza in sé, cioé astratta dal suo rapporto con la esperienza; se astrae dalla seconda, una cosa in sé, cioé astratta dal suo presentarsi nella esperienza. Il primo procedimento ha nome idealismo, il secondo dommatismo.

Possibili sono solamente questi due sistemi filosofici... Secondo il primo, le rappresentazioni accompagnate dal sentimento di necessità, sono prodotti di quella intelligenza, che dev'essere presupposta per spiegarle; secondo l'altro, son prodotti di una cosa in sé, da assumersi come loro presupposto. . .[1]

. . . Tra l'oggetto dell'idealismo e quello del dommatismo, c'è, per rispetto al loro rapporto con la coscienza in generale, una notevole differenza. Tutto ciò di cui sono consapevole, si chiama oggetto della coscienza.

---

[1] « Anche alla piú superficiale osservazione di se stesso, ciascuno percepirá una differenza notevole tra le varie determinazioni immediate della sua coscienza, che possiamo anche denominare rappresentazioni. Alcune cioé ci appaiono come affatto dipendenti dalla nostra libertà, ma ci è impossibile credere che a esse corrisponda qualche cosa fuori di noi, senza nostra cooperazione. La nostra fantasia, la nostra volontà ci appare libera. Altre ne riferiamo, come a loro modello, a una verità, che dev'essere stabilita, indipendentemente da noi; e a condizione ch'esse si accordino con questa veritá, noi ci troviamo nella determinazione di queste rappresentazioni, legati. Nella conoscenza non ci reputiamo liberi, per quel che riguarda il suo contenuto. Possiamo dire, in poche parole: alcune delle nostre rappresentazioni sono accompagnate dal sentimento della libertà, altre dal sentimento della necessità ». Quale fondamento hanno il sistema di queste ultime rappresentazioni, e questo stesso sentimento di necessità? « Rispondere a tale domanda è il compito della filosofia. . . Il sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità si chiama anche la esperienza: cosí interna, come esterna. La filosofia deve pertanto... indicare il principio di ogni esperienza » (*ib.*, I).

Ci sono tre specie di relazione di questo oggetto con chi se lo rappresenta. O l'oggetto appare come primamente prodotto dalla rappresentazione della intelligenza, oppure come dato, senza che questa ci abbia messo nulla di suo: e, in quest'ultimo caso, o come determinato anche nella sua costituzione, ovvero come dato puramente quanto alla sua esistenza, ma quanto alla sua costituzione, come determinabile dalla libera intelligenza.

...Io mi posso determinare con libertà a pensare questo o quello, p. es. la cosa in sé del dommatico. Se ora astraggo dal pensato, e considero puramente me stesso, allora divento a me medesimo in quest'oggetto [*Gegenstand*] l'oggetto [*Object*] di una rappresentazione determinata. Che io appaia a me stesso proprio cosí determinato e non altrimente, proprio come pensante, e pensante, fra tutt'i pensieri possibili, proprio alla cosa in sé — deve dipendere, a mio giudizio, dalla mia autodeterminazione: con libertà io ho fatto di me stesso un tale oggetto. Ma me stesso in sé non l'ho mica fatto io, bensí sono necessitato a pensare prima me stesso, come quello che nella determinazione di me stesso dev'essere determinato. Io stesso sono dunque a me stesso un oggetto, la cui costituzione, sotto certe condizioni, dipende puramente dalla intelligenza, ma la cui esistenza è sempre da presupporre.

Ora è proprio questo Io in sé l'oggetto dell'idealismo. L'oggetto di questo sistema si presenta pertanto nella coscienza effettivamente come qualche cosa di reale, non come una cosa in sé, — con ciò l'idealismo cesserebbe di essere quello che è, e si convertirebbe in dommatismo — ma come Io in sé, non come oggetto della esperienza (poiché non è determinato, ma viene determinato esclusivamente da me, e senza questa determinazione non è nulla, e in generale senz'essa non è), bensí come qualche cosa che si estolle al disopra di ogni esperienza.

L'oggetto del dommatismo, al contrario, appartiene agli oggetti della prima classe, prodotti esclusivamente da libero pensiero; la cosa in sé è una pura finzione, e non ha affatto realtá. Non si dà mai che si presenti nella esperienza: perché il sistema della esperienza altro non è, se non il pensiero accompagnato dal sentimento della

necessità, e non può essere spacciato per niente di diverso neanche dal dommatico, che, come ogni filosofo, deve trovarne il fondamento. A quella cosa in sé vuole bensí il dommatico garentire realtà, vale a dire la necessità di essere pensata come principio di ogni esperienza, e ci riuscirà, se farà vedere che la esperienza è realmente da spiegare con essa, e resta, senza di essa, inesplicabile; ma proprio di ciò è questione, e non si può presupporre quel ch'è da provare.

Dunque l'oggetto dell'idealismo ha sopra quello del dommatismo il vantaggio che si può farlo vedere nella coscienza, non già come principio di spiegazione della esperienza (perché ciò sarebbe contraddittorio, e convertirebbe questo sistema stesso in una parte della esperienza), ma tuttavia in generale, laddove l'altro non può avere nessun altro valore che di pura finzione, la quale aspetta soltanto dalla riuscita del sistema la propria realizzazione. . .

Nessuno di questi due sistemi può direttamente confutare il sistema opposto; poiché la loro contesa si aggira sovra il primo principio, non ulteriormente deducibile: ciascuno dei due, purché gli si conceda il suo [principio], confuta quello dell'altro; ciascuno al sistema opposto contesta tutto, e nessun punto affatto essi hanno in comune, da cui potersi reciprocamente intendere e accordare. Se anche sembrano esser d'accordo sopra le parole di una proposizione, ciascuno le prende in un significato diverso.

. . . Risulta, da quanto precede, l'assoluta incompatibilità dei due sistemi, in quanto che quel che risulta da uno, annulla le argomentazioni tratte dall'altro; — e pertanto la necessaria inconseguenza della loro mescolanza in un sistema solo. Dovunque si tenta qualche cosa di questo genere, i membri non si aggiustano uno all'altro, e in qualche parte si forma una enorme lacuna. . .

Poiché . . . nel rispetto speculativo i due sistemi sembran essere di ugual valore, [e] ambedue insieme non reggono, ma neanche può uno dei due spuntarla contro l'altro, — è dunque una questione interessante [decidere] da che cosa mai chi si rende conto di questo — ed è ben facile rendersene conto — possa esser indotto a pre-

ferire uno all'altro, e come vada che non diventi universale lo scetticismo, come totale rinunzia a risolvere il problema assegnato.

La contesa tra idealista e dommatico è proprio questa: se si debba sacrificare alla indipendenza dell'Io la indipendenza della cosa, o viceversa... Che cos'è or dunque, che spinge un uomo ragionevole a pronunciarsi a preferenza a favore di una delle due alternative?

Al punto di vista su indicato, da cui è necessario che il filosofo si metta, se deve passare per filosofo, e dove con il progredire del pensiero, l'uomo, anche senz'averci avuto parte deliberatamente, viene o prima o poi a trovarsi, il filosofo non trova nient'altro, se non che egli [di necessità] deve rappresentarsi che egli è libero, e che ci sono determinate cose fuori di lui. All'uomo è impossibile rimanere fermo in questo pensiero; il pensiero della semplice rappresentazione è soltanto un mezzo pensiero, un frammento staccato di un pensiero; bisogna che sia pensata in piú qualche cosa, che corrisponda alla rappresentazione, indipendentemente dal rappresentare. In altre parole: da sé sola la rappresentazione non può sussistere; solamente congiunta con alcunché d'altro essa è qualche cosa, e per se stessa nulla. È proprio questa necessità del pensiero, che, [a mettersi] da quel punto di vista, stimola a domandare: qual è il fondamento delle rappresentazioni, ossia, che è quanto dire assolutamente la stessa cosa, che cosa è ciò che corrisponde ad esse?

Ora è indubitato che la rappresentazione della indipendenza dell'Io e [la rappresentazione] della indipendenza della cosa possono stare insieme, ma la indipendenza effettiva di uno e dell'altra, no. Solamente uno dei due può essere il primo, l'iniziale, l'indipendente: quello ch'è secondo, per il fatto stesso ch'è secondo, diventa necessariamente dipendente dal primo, con il quale dev'essere congiunto.

Orbene, quale dei due dev'essere fatto primo? Non è possibile trarre dalla ragione alcun fondamento a decidere; perocché si tratta non di attaccare un membro alla serie (solamente a ciò si arriva con fondamenti razionali), bensí d'incominciare la intiera serie, il che, come atto assolutamente primo, dipende in modo esclusivo dalla li-

bertà del pensiero. Un tale cominciamento viene dunque determinato dalla volontà, e poiché la risoluzione della volontà deve pur avere un motivo, dalla tendenza e dall'interesse. La ragione ultima della diversità fra idealista e dommatico è pertanto la diversità del loro interesse.

Il supremo interesse, e il fondamento di ogni altro interesse, è quello [che abbiamo] per noi medesimi. Cosí [anche] nel filosofo. Non smarrire il proprio Io nel raziocinare, ma conservarlo e affermarlo: questo è l'interesse che guida invisibilmente tutto il suo pensiero. Ora ci son due gradi della umanità; e nel moto progressivo della nostra specie ci sono due principali generi di uomini, fin tanto che non si sia da tutti quanti salito il secondo [gradino]. Taluni, che non sono ancora assurti al pieno sentimento della loro libertà e assoluta indipendenza, ritrovano se stessi solamente nella rappresentazione delle cose; hanno soltanto quell'autocoscienza dispersa, aderente agli oggetti e che bisogna racimolare dalla loro varietà. La loro imagine viene ad essi solamente rifranta dalle cose, come da uno specchio; se vengono loro strappate queste, va insieme perduto in pari tempo il loro Io; per riguardo a se stessi, non possono deporre la credenza nella indipendenza di quelle: poiché con quelle soltanto sussistono essi medesimi. Tutto quel che sono, sono effettivamente diventati per opera del mondo esterno. Chi è di fatto solamente un prodotto delle cose, neanche si vedrà mai altrimente, e avrà ragione, fin che si limiti a parlare di sé e de' suoi pari. Il principio dei dommatici è credenza nelle cose, per amor di se stessi: dunque fede mediata nel loro proprio Io, disperso e sostenuto soltanto dagli oggetti.

Ma chi prenda coscienza della propria autonomia e indipendenza da quanto è fuori di lui, — e si farà questo soltanto con il farsi da sé qualche cosa, indipendentemente da tutto — non ha bisogno delle cose per sostegno del proprio Io, e non può averne bisogno, perché esse aboliscono quella indipendenza, e la trasformano in vana apparenza. L'Io ch'egli possiede e che lo interessa, sopprime quella credenza nelle cose; per inclinazione egli crede alla propria indipendenza, e con affetto le si appiglia. La sua credenza in se medesimo è immediata.

Da questo interesse può anche trarsi la spiegazione degli affetti, che comunemente si frammischiano alla difesa dei sistemi filosofici. Il dommatico dall'attacco mosso al suo sistema è posto realmente in pericolo di perdere se medesimo; d'altro canto, contro questo attacco egli non è armato, perchè nel suo stesso interno c'è qualche cosa che prende le parti dell'avversario; e però egli si difende con furia e con animosità. Al contrario, l'idealista non può trattenersi dal guardare dall'alto con un certo disdegno il dommatico, il quale nulla può dirgli che il primo non abbia già da gran tempo saputo, e messo da parte come erroneo; dacché per arrivare all'idealismo, si passa, se non proprio per il dommatismo, per la disposizione conforme a questo. Il dommatico si accalora, si contorce, e perseguiterebbe [l'avversario], se ne avesse il potere: l'idealista è freddo, e in pericolo di prendersi giuoco del dommatico.

Dimmi dunque quale uomo sei, e ti dirò quale filosofia sceglierai [*letteralmente:* quale filosofia si scelga, dipende dunque da quale uomo si sia]: poiché un sistema filosofico non è una morta suppellettile domestica, che noi possiamo lasciare o prendere a piacere, ma è animato dall'anima dell'uomo che lo ha. Un carattere fiacco per natura o infiacchito e rattrappito da vassallaggio spirituale, da dottorale lusso [*durch gelehrten Luxus*] e vanità, non si eleverà mai all'idealismo.

. . . Filosofi — se l'idealismo dovesse verificarsi come l'unica vera filosofia — filosofi si dev'essere nati, a ciò venire educati, e a ciò educare se stessi: ma tali non si può esser fatti da nessun'arte umana. Perciò ancora pochi proseliti si ripromette questa scienza tra gli uomini già fatti; se in generale le è lecito sperare, essa spera di piú dal mondo giovanile, la cui forza innata non è ancora andata sommersa nella mollezza dell'epoca.

(Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre [1797], I, 3-5. Questo scritto comparve come *I. Abteilung* del *Versuch einer neuen Darstellung der W.-L.:* titolo con il quale si suol designare la sola *Fortsetzung* [1797] del *Versuch* stesso).

La filosofia come dottrina della scienza.

1° La scienza che qui si descrive deve anzi tutto esser una scienza della scienza in generale. Ciascuna scienza possibile ha un principio fondamentale, che non può in essa essere dimostrato, ma deve, prima di essa, essere previamente certo. Ma ora, questo principio dove ha da essere dimostrato? Senza dubbio in quella scienza, che deve dar fondamento a tutte le scienze possibili. — La dottrina della scienza avrebbe per questo rispetto due cose da fare. In primo luogo, determinare il fondamento della possibilità dei principii in generale; mostrare in quale maniera, fino a qual punto, a quali condizioni, e fors'[anche] in quali gradi qualche cosa possa essere certa, e in generale che cosa voglia dire « essere certo »; in secondo luogo, dovrebbe in particolare dimostrare i principii fondamentali di tutte le scienze possibili, i quali in queste stesse non posson essere dimostrati.

Ciascuna scienza, se dev'essere non una singola proposizione frammentaria [*abgerissen*], ma una totalità costituita da parecchie singole proposizioni, ha forma sistematica. Nella scienza speciale, se essa deve avere unità, e non occuparsi di cose estranee, ad essa non pertinenti, questa forma (la quale è la condizione della connessione delle proposizioni dedotte con il principio fondamentale, ed è la ragione che ci dà diritto d'inferire da siffatta connessione, che quelle debbon essere di necessità proprio cosí certe come quest'ultimo) può altrettanto poco essere dimostrata, quanto può essere dimostrata in essa la verità del suo principio fondamentale, — ma viene [invece] già presupposta per la possibilità della forma sua [cioé, della scienza speciale stessa]. A una dottrina generale della scienza incombe dunque l'obbligo di dare, per tutte le scienze possibili, fondamento alla forma sistematica.

2° La dottrina della scienza è essa medesima una scienza. E però deve pur essa anzi tutto avere un principio fondamentale, che non può in essa venire

dimostrato, ma vien presupposto perché sia essa possibile come scienza. Ma questo principio neanche può essere dimostrato in alcun'altra scienza superiore; poiché allora questa scienza superiore sarebb'essa medesima la dottrina della scienza... Questo principio — della dottrina della scienza e, per suo mezzo, di tutte le scienze e di ogni sapere — è dunque assolutamente non suscettibile di dimostrazione... Ciononondimeno, deve servire da fondamento di ogni certezza; e però è pur necessario che sia certo, e anzi certo in se stesso, e in virtú di se stesso, e in forza di se stesso. Tutte le altre proposizioni saran certe, perché si può dimostrare che per un qualsiasi rispetto sono uguali a esso; questa [il principio fondamentale] dev'essere certa, semplicemente perché è uguale a se medesima... — Questo principio è certo assolutamente, vale a dire che è certo, perché è certo...

La dottrina della scienza deve, in quanto è scienza essa medesima,... avere forma sistematica. Ora questa forma sistematica essa non può mutuarla, quanto alla determinazione, da alcun'altra scienza, né, quanto alla validità, può richiamarsi alla sua dimostrazione in un'altra scienza, poiché per tutte le altre scienze deve essa stessa fissare non solamente principii, e con ciò l'interiore contenuto di esse, ma anche la forma, e con ciò la possibilità della connessione in esse, di piú proposizioni. Deve per conseguenza avere in se stessa questa forma, e da se stessa darle fondamento...

Nessuna proposizione è possibile senza contenuto o senza forma. Dev'esserci qualche cosa, intorno a cui si sa, e qualche cosa, che intorno a ciò si sa. Il principio primo di tutta la dottrina della scienza deve pertanto avere una cosa e l'altra, contenuto e forma. Ora, esso dev'essere certo immediatamente e per se stesso, e ciò altro non può significare, se non che il suo contenuto deve determinare la sua forma, e viceversa... La forma del primo assoluto principio della dottrina della scienza è dunque da quello (dal principio stesso) non solamente data, ma anche posta come assolutamente valevole per il contenuto suo. Se oltre a quest'uno, assolutamente primo, avessero ancora da esserci vari principii fondamentali della dottrina della scienza, i quali dovrebbero essere

soltanto in parte assoluti, ma in parte condizionati dal primo e supremo (perché altrimenti non ci sarebbe un principio fondamentale unico): — allora quel che c'è in essi[1] di assolutamente primo, potrebb'essere soltanto il contenuto o la forma, e cosí parimente quel che c'è di condizionato... Ponete che l'incondizionato sia il contenuto, allora il principio fondamentale assolutamente primo... condizionerà la sua forma; e pertanto la sua forma sarebbe determinata nella dottrina stessa della scienza, e da essa e dal primo suo fondamentale principio: o viceversa ponete che l'incondizionato sia la forma, e allora necessariamente dal primo principio fondamentale sarà determinato il contenuto di questa forma, e per conseguenza mediatamente anche la forma, in quanto dev'essere forma di un contenuto; anche in questo caso, dunque, la forma sarebbe determinata dalla dottrina della scienza, e anzi dal suo principio fondamentale. — Ma un principio fondamentale, il quale non sia, né nella sua forma né nel suo contenuto, determinato dal principio fondamentale assolutamente primo, non ci può essere, se dev'esserci in generale un principio fondamentale assolutamente primo, e una dottrina della scienza, e un sistema dell'umano sapere. Per conseguenza di principii fondamentali non potrebb'essercene piú di tre; determinati uno assolutamente e onninamente da se stesso, cosí quanto alla forma come quanto al contenuto; uno, da se stesso quanto alla forma, e uno, da se stesso quanto al contenuto.[2]

...Se... le proposizioni di una dottrina della scienza debbono in sé essere tutte diverse... nessuna proposizione può ricevere la perfetta sua determinazione altrimenti che da una, unica fra tutte; e con ciò viene allora perfettamente determinata la intiera serie delle proposizioni, e nessuna può stare in un posto della serie, diverso

---

[1] Il testo, cosí della ed. curata da I. H. Fichte come della ed. Medicus, reca: « in demselben ».

[2] Primo principio fondamentale assolutamente incondizionato: L'Io pone se stesso. 2° principio, condizionato quanto al contenuto: L'Io pone un Non-Io. 3° principio, condizionato quanto alla forma: L'Io pone un Io limitato in opposizione a un Non-Io limitato.

da quello in cui sta. Nella dottrina della scienza ciascuna proposizione ottiene determinato il proprio posto da un'altra determinata, e lo determina essa stessa a una terza determinata. La dottrina della scienza si determina per conseguenza da se medesima la forma della propria totalità.

Questa forma della dottrina della scienza ha validità necessaria per il contenuto della [dottrina] stessa...

Ma la dottrina della scienza non a se stessa soltanto, bensí ancora a tutte le altre scienze possibili deve dare la loro forma, e per tutte stabilire in modo sicuro la validità di questa forma. Or questo non si può pensare in altra maniera, fuorché a condizione che quante proposizioni abbiano a far parte di una qualche scienza (*alles, was Satz irgendeiner Wissenschaft sein soll*), sien tutte già contenute in una qualche proposizione della dottrina della scienza, e stabilite dunque già in questa nella loro forma appropriata. E questo ci dischiude una via facile per risalire al contenuto del principio fondamentale assolutamente primo della dottrina della scienza...

Si ammetta che sapere con certezza altro non significa, se non rendersi conto della inseparabilità di un contenuto determinato da una determinata forma...: si potrebbe allora già fin da adesso quasi veder chiaro, come, per ciò che il principio assolutamente primo di ogni sapere determina incondizionatamente la sua forma mediante il suo contenuto e il suo contenuto mediante la sua forma, a tutto il contenuto del sapere possa venire determinata la propria forma; sempre che, cioé, ogni contenuto possibile stia dentro nel suo. Per conseguenza, se dovesse essere giusta la nostra supposizione, ed esserci un principio fondamentale assolutamente primo di ogni sapere, il contenuto di questo principio non potrebbe non esser tale da contenere in sé ogni contenuto possibile, senza essere tuttavia contenuto a sua volta in alcun altro. Sarebbe il contenuto senz'altro, il contenuto assoluto.

È facile osservare che con il presupporre la possibilità di una siffatta dottrina della scienza in generale, come pure in particolare la possibilità del fondamentale suo principio, sempre vien presupposto che nel sapere umano ci sia realmente un sistema...

Se non ci dev'essere un tale sistema, due soli casi si possono pensare. O non c'è in generale nulla d'immediatamente certo; il nostro sapere forma parecchie serie, ovvero una serie sola e infinita, nella quale ciascuna proposizione ha il proprio fondamento in una superiore [*höhere*], e questa a sua volta in una superiore, e via dicendo. Costruiamo le nostre dimore sopra la terra, questa posa sopra un elefante, questo sopra una testuggine, questa — chi sa mai sopra che cosa, e cosí via all'infinito. — Una volta che il nostro sapere sia fatto a questa maniera, noi non possiamo sicuro cambiarlo, ma allora neanche abbiamo nessun sapere saldo. . .

Ovvero — secondo caso – il nostro sapere consiste di serie finite, ma che son parecchie, [e] ciascuna serie si chiude con un principio, non fondato da alcun altro, bensí puramente da se stesso; ma di cosí fatti ce n'è parecchi, i quali, fondandosi tutti da se stessi e in assoluta indipendenza da tutti gli altri, non hanno alcun nesso tra loro, bensí sono perfettamente isolati. Ci sono forse parecchie verità innate in noi, tutte ugualmente innate, delle quali non possiamo aspettarci di approfondire ulteriormente la connessione, poiché questa sta al di là dalle verità innate; ovvero c'è una molteplicità di « semplici » (*ein mannigfaltiges Einfaches*) nelle cose fuori di noi, la quale ci viene resa nota mediante la impressione che quelle fanno su di noi, ma senza che possiamo penetrare nella sua connessione, poiché al disopra di quel ch'è piú semplice nella impressione, nulla può darsi di ancora piú semplice. — Se le cose stanno cosí, se l'umano sapere in sé e per sua natura è formato di frammenti, cosí come l'effettivo sapere di tanti uomini, se originariamente sta nel nostro spirito una moltitudine di fili, che in nessun punto sono tra loro connessi, né possono venire connessi, — allora non possiamo, una volta ancora, contrastare alla nostra natura; il nostro sapere, fin dove si estende, è bensí sicuro; ma non è un sapere uno, sono invece molte scienze. — La nostra abitazione starebbe allora salda bensí, ma non sarebbe un edifizio unico e connesso, bensí un aggregato di camere cosí fatto che da nessuna di esse potremmo passare nell'altra; sarebbe un'abitazione, nella quale saremmo sempre disorientati e non ci sentiremmo

mai a casa nostra. Non ci sarebbe luce là dentro, e con tutte le nostre ricchezze resteremmo poveri, perché mai potremmo farne il computo, mai considerarle come un tutto, e mai sapere, che cosa propriamente possedessimo; non potremmo mai impiegarne una parte per il miglioramento del resto, perché nessuna parte avrebbe relazione con il resto. Piú ancora, il nostro sapere non sarebbe mai compiuto; dovremmo giornalmente aspettarci che una nuova verità innata si manifestasse in noi, o che la esperienza ci desse un nuovo « semplice ». Dovremmo sempre esser pronti a farci costruire in qualche parte un nuovo abituro. — Non ci sarebbe allora bisogno di una dottrina generale della scienza, per dare fondamento ad altre scienze. Ciascuna sarebbe fondata sopra se stessa. Tante scienze ci sarebbero, quanti singoli principii fondamentali immediatamente certi.

Ma se deve mai esserci, nello spirito umano, non, come nel primo caso, uno o piú frammenti di un sistema, non, come nel secondo caso, piú sistemi, bensí un sistema compiuto e unico, è necessario che ci sia un tal principio supremo e assolutamente primo. Per quante sieno le serie nelle quali, a partire da questo, il nostro sapere si propaga, e da ciascuna delle quali altre serie procedono, e via dicendo, debbono pur essere tutte attaccate a un unico anello, che non è saldato a niente, ma con la sua propria forza regge sé e l'intiero sistema. — Adesso abbiamo un globo terrestre che si regge con la sua propria forza di gravità, e il cui centro attrae onnipotente tutto ciò che noi abbiamo costruito — purché realmente sopra la sua superficie, e non per avventura in aria, e purché perpendicolarmente, e non per avventura obliquamente, — e non si lascia strappare un granello di polvere dalla propria sfera.

Se un tale sistema si dia, e — condizione di quello — un tale principio fondamentale, è questione sulla quale, prima della ricerca, nulla possiamo previamente decidere... Se riusciamo [a trovarlo], abbiamo dimostrato con la effettiva costituzione della scienza, che essa era possibile, e che c'è un sistema dell'umano sapere, di cui essa è la esposizione. Se non riusciamo, o un tale sistema in generale non c'è, o semplicemente noi non lo abbiamo

scoperto, e ci è giocoforza lasciarne la scoperta a piú fortunati successori. Affermare addirittura, che in generale non c'è, perché noi non l'abbiamo trovato, è una presunzione, la cui confutazione è indegna di seria considerazione.

(Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie [1794; 2ª ed. accr., 1798] § 2).

La vera fede.

Dal mondo sensibile non c'è... via possibile, per elevarsi al riconoscimento di un ordinamento morale dell'universo; sempre che si pensi puramente al mondo sensibile, e non si presupponga già per avventura... inavvertitamente un suo ordinamento morale.

Nel nostro concetto di un mondo sovrasensibile dovrebbe dunque aver fondamento quella fede.

Un tale concetto c'è. Io mi trovo libero da ogni influsso del mondo sensibile, assolutamente attivo in me stesso, e per me stesso, come una forza, dunque, che si eleva sopra tutto quel ch'è sensibile. Ma questa libertà non è indeterminata; ha il suo fine: solamente, non lo riceve dal di fuori, bensí se lo pone da se stessa. Io stesso e il mio fine necessario siamo il sovrasensibile.

Di questa libertà e di questa sua determinazione non posso dubitare, senza recedere da me stesso.

Non posso dubitare, dico, non posso nemmeno imaginare la possibilità, che le cose non stiano cosí, che quella voce interiore inganni, che sia necessario che essa riceva prima da altra fonte autorizzazione e fondamento; non posso dunque assolutamente su questo punto andar avanti a sofisticare, cavillare e spiegare. Quella sentenza è l'assolutamente positivo e categorico.

Oltre non posso andare, se non voglio distruggere il mio intimo; andar oltre non posso, per una ragione soltanto, che cioé non posso voler andare oltre. Qui sta ciò che al volo — che non conosce altro freno — del ragionamento pone il suo limite, ciò che lega l'intelletto perché lega il cuore; qua il punto che riduce a unità pen-

sare e volere, e porta armonia nell'esser mio. Ci sarebbe sí per me la possibilità, in sé e per sé, di andar oltre, se mi volessi mettere in contraddizione con me stesso — poiché per il ragionamento non c'è alcun limite immanente in lui stesso, [ed] esso liberamente spazia nell'infinito, ed è necessario che possa fare cosí; poiché in tutte le mie manifestazioni io sono libero, e solamente io stesso posso con la volontà pormi un limite. La convinzione della nostra destinazione morale procede dunque essa stessa già da disposizione morale, ed è fede; e si ha pertanto perfettamente ragione di dire: l'elemento di ogni certezza è la fede. — Era necessario che fosse cosí; poiché la moralità, com'è certo che è moralità, cosí non può assolutamente essere costituita se non per opera di se stessa, e in nessun modo mai per virtú di una necessità logica imposta al pensiero.

... Apprendendomi io a quel fine, posto a me stesso dalla mia propria natura, e costituendolo a fine del mio effettivo operare, io pongo in pari tempo come possibile la realizzazione di quello mediante l'effettivo operare. Sono due proposizioni identiche; poiché « io mi propongo qualche cosa come fine » vuol dire: « io la pongo come reale in un qualsiasi tempo futuro »; ma nella realtà viene necessariamente insieme posta la possibilità. Se non voglio rinnegare la mia propria natura, non posso non propormi la prima cosa, la realizzazione di quel fine; è dunque necessario che io ammetta anche la seconda cosa, cioè la sua realizzabilità; anzi, a dir proprio, non si dà qui un primo e un secondo, ma assolutamente Uno; quelli non sono in effetto due atti, ma uno e identico indivisibile atto dell'animo...

... Non dalla possibilità si procede ad argomentare la realtà, ma viceversa. Non si dice: io devo, perché posso; bensí: io posso, perché devo. Che io debbo, e che cosa debbo, è la prima cosa, la piú immediata. Ciò non ha bisogno di ulteriore spiegazione, giustificazione, autorizzazione; è noto di per sé, e di per sé vero. Non viene fondato e determinato da alcun'altra verità; ma ogni altra verità, piuttosto, viene determinata da questa. — Questa successione dei pensieri è stata ben di spesso tenuta in non cale. Chi dice a questo proposito: bisogna

pur ch'io sappia prima se posso, avanti di poter giudicare se debbo, — o abolisce il primato della legge morale, e con ciò la legge morale stessa, se cosí giudica dal punto di vista pratico, o misconosce totalmente l'originario procedere della ragione, se giudica cosí dal punto di vista speculativo.

Io ho semplicemente da propormi il fine della moralità, realizzarlo è possibile, possibile per opera mia, vale a dire, in seguito alla semplice analisi: ciascuna delle azioni che debbo compiere, e i miei stati, che condizionano quelle azioni, si comportano come mezzi rispetto al fine prefissomi. Tutta la mia esistenza, la esistenza di tutti gli esseri morali, il mondo sensibile, come nostro comune teatro, entrano ora in relazione con la moralità; e un ordine affatto nuovo ha principio, del quale il mondo sensibile, con tutte le sue leggi immanenti, non è che l'inerte fondamento. Quel mondo sèguita tranquillo il suo corso, secondo le sue leggi eterne, per creare una sfera alla libertà; ma non ha il minimo influsso sopra la moralità o la immoralità, non la piú modesta autorità sopra l'essere libero. Autonomo e indipendente, questi si libra su tutto quel ch'è natura. Che il fine razionale diventi reale, [è un intento che] non può conseguirsi se non mercé l'operare dell'essere libero; ma viene anche, con ciò, conseguito con assoluta sicurezza, in seguito a una legge superiore. Agire rettamente è possibile, e da quella legge superiore è tenuto conto, in vista di ciò, di ciascuna situazione; in seguito a quello stesso ordinamento, l'atto morale riesce immancabilmente, e l'immorale immancabilmente fallisce. Il mondo intiero ha preso per noi un aspetto radicalmente mutato.

Questo mutamento di aspetto parrà in ancor piú chiara luce, se ci eleveremo al punto di vista trascendentale. Il mondo non è nulla piú che l'aspetto — reso sensibile in conformità di leggi razionali intelligibili — del nostro proprio intimo agire, in quanto questo è pura intelligenza, entro limiti inintelligibili, nei quali ci troviamo a essere chiusi: — cosí dice la teoria trascendentale; e non c'è da fare carico all'uomo, se con questo venirgli completamente meno il terreno sotto i piedi, si sente poco sicuro. Quei limiti, quanto alla loro origine, sono certa-

mente inintelligibili; ma anche questo a te che cosa importa? — cosí dice la filosofia pratica; il significato loro è quel che c'è di piú chiaro e di piú certo, son essi il posto che ti è assegnato nell'ordinamento morale delle cose. Quel che in forza di quelli tu apprendi, ha realtà, la sola realtà che t'interessa e che per te c'è; è la interpetrazione perpetua del precetto del dovere, la vivente espressione di ciò, che tu devi, poich'è ben vero che tu devi. Il nostro mondo è il materiale, reso sensibile, del nostro dovere; ecco quel che c'è di propriamente reale nelle cose, la vera materia fondamentale di ogni fenomeno. La violenza con cui s'impone a noi la credenza nella sua realtà, è una violenza morale; l'unica, che sia possibile per l'essere libero. Non c'è uomo che possa, senza annichilarsi, abbandonare la propria missione morale a tal punto, che essa non lo riservi ancora, almeno entro questi limiti, per la futura ulteriore nobilitazione. — Cosí, considerato come il risultato di un ordinamento morale dell'universo, il principio di questa credenza nella realtà del mondo sensibile si può benissimo chiamarlo rivelazione. Il nostro dovere: ecco quel che in esso [mondo sensibile] si rivela.

Questa è la vera fede; quest'ordine morale è il Divino, che noi ammettiamo. Viene costruita con il retto operare. Questa è la sola possibile professione di fede: lietamente e scioltamente eseguire quel che di volta in volta il dovere prescrive, senza dubitare e cavillare sopra le conseguenze. Con ciò questo Divino diventa a noi vivente e reale; ciascuna delle nostre azioni viene compiuta presupponendo quello, e soltanto in quello vengono ritenute tutte le loro conseguenze.

Il vero ateismo, la miscredenza ed empietà propriamente detta, consiste nel sottilizzare sopra le conseguenze delle proprie azioni, nel non volere prima obbedire alla voce della propria coscienza, fin che non si creda di antivedere il buon successo, elevando cosí il proprio consiglio sopra il consiglio divino, e di se medesimo facendo Dio. Chi vuol fare il male perché ne derivi il bene, è un ateo. Mai, in un governo morale dell'universo, può dal male seguire il bene, e a te che credi con certezza a un tale ordinamento, è impossibile pensare quest'ultima

cosa. — Non ti è lecito mentire, dovesse anche perciò ridursi il mondo in frantumi...

...Ma la fede che abbiamo ora dedotta è anche la fede tutta quanta e compiuta. Quel vivente e operante ordine morale è, esso medesimo, Dio; non abbiamo bisogno di altro Dio, né possiamo concepirne alcun altro. Non c'è nella ragione alcun motivo di uscir fuori da quell'ordine morale dell'universo, e di ammettere inoltre — mediante un'argomentazione che proceda da ciò ch'è «fondato» al suo fondamento, — un essere particolare come causa di quello; pertanto l'intelletto [nel suo atteggiamento] originario non fa di sicuro una tale argomentazione, e non conosce un cosí fatto essere particolare; quest'essere è fatto solamente da una filosofia che fraintenda se medesima.

(Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung [1798]).

La missione del dotto.[1]

...[Il dotto] deve effettivamente impiegare a vantaggio della società le cognizioni che per la società ha acquistate; deve suscitare negli uomini il sentimento dei veri loro bisogni, e render loro noti i mezzi di sodisfarli. Ma ciò non vuol già dire che debba con loro immergersi nelle profonde investigazioni, che ha dovuto egli stesso intraprendere, per trovare qualche cosa di certo e sicuro. Sarebbe allora suo intento di far diventare tutti gli uomini cosí grandi scienziati, come può forse esser lui; e questo è impossibile e repugnante allo scopo. Anche i rimanenti còmpiti bisogna [pure] che vengano assolti, e a tal uopo ci sono altre classi sociali; se queste dedicassero il loro tempo a dotte investigazioni, anche gli scienziati dovrebbero ben presto cessar di essere scienziati. Ma allora come

[1] *Der Gelehrte*, il dotto, lo scienziato: con queste parole si rende alla lettera il termine tedesco corrispondente, ma, come chiaro appare dal contesto, se ne rende molto inadeguatamente il significato.

può, come deve egli adoperarsi alla diffusione delle sue cognizioni? La società non potrebbe sussistere, senza fiducia nella onestà e nella capacità altrui; e perciò questa fiducia è profondamente scolpita nel nostro cuore; fiducia che, per un particolare benefizio della natura, non abbiamo mai in cosí alto grado come là, dove piú urgente è il nostro bisogno dell'altrui onestà e capacità. Lo scienziato può contare sopra questa fiducia nella sua onestà e capacità, se ha saputo acquistarsela, com'è suo dovere. — C'è inoltre in tutti gli uomini un sentimento del vero, che certamente da solo non basta, ma vuol essere sviluppato, messo alla prova, purificato; e in ciò appunto consiste il còmpito dello scienziato. Il sentimento del vero non basterebbe a guidare l'indòtto a[lla conoscenza di] tutte le verità che gli fossero necessarie; ma — solo che non sia stato artificiosamente adulterato (come spesso accade, proprio per opera di persone, che pretendon di figurare nel novero dei dotti) — esso [gli] sarà pur sempre sufficiente perché, quando altri lo guidi alla verità, egli, sia pure senza profonde ragioni, la riconosca come verità. — Sopra questo sentimento del vero il dotto può del pari far assegnamento. — Dunque il dotto è... destinato a essere il maestro della umanità.

Ma non soltanto egli deve far conoscere in generae agli uomini i loro bisogni e i mezzi di sodisfarli; deve egli in particolare guidarli sempre e dovunque a [riconóscere] i bisogni insorgenti nell'ora presente, in queste determinate condizioni, e i mezzi determinati per raggiungere i fini assegnati a ciascun momento. Non vede solamente il presente, vede anche l'avvenire; non vede solamente il punto oggi toccato, ma anche il termine al quale è ormai necessario che proceda la umanità, se deve star [salda] sulla via che mena al suo fine ultimo, e non smarrirla o rifarla a ritroso. Non può pretendere di trascinarla tutt'in una volta sino a quel punto, che gli splende forse negli occhi: la umanità non può percorrere il suo cammino a salti: egli deve soltanto curare ch'essa non si fermi e non retroceda. Per questo rispetto il dotto è l'educatore della umanità. — E qui espressamente voglio notare che lo scienziato, in questo come in ogni altro suo uffizio, resta sottomesso alla giurisdizione della legge morale, alla pre-

scrizione dell'accordo con se medesimo. Egli esercita il proprio influsso sopra la società; questa ha il proprio fondamento nel concetto della libertà; è libera, com'è libero ciascun suo membro, ed egli non deve trattarla con altri mezzi, che non sieno morali. Lo scienziato non cadrà nella tentazione d'indurre gli uomini ad accettare le sue convinzioni, mediante mezzi coercitivi, mediante l'uso della violenza fisica; ai nostri tempi non ci dovrebb'essere piú bisogno di sprecare una sola parola, contro una tale follia. Ma egli non deve neanche ingannarli. Lasciando stare che peccherebbe cosí contro se stesso, e che in ogni caso i doveri dell'uomo starebbero al disopra dei doveri dello scienziato, egli commette in pari tempo con l'inganno un peccato contro la società. Ogni individuo che ne fa parte deve agire per sua libera scelta e per una convinzione ch'egli stesso giudichi sufficiente[mente fondata]: deve, in ogni sua azione, poter considerare se stesso come fine [*Mitzweck*], e essere trattato come tale da ciascuno dei consociati. [Ma] colui ch'è ingannato, viene trattato solamente come mezzo.

Il fine supremo di ogni individuo, come pure di tutta la società, e quindi anche di tutti i lavori che il dotto presta alla società, è la elevazione morale dell'uomo tutto quanto. È dovere del dotto proporsi sempre questo fine ultimo, averlo dinanzi agli occhi, qualunque cosa egli faccia nella società. Ma non può lavorare con felice successo per la elevazione morale, chi non sia per se stesso un uomo buono. Non con la parola soltanto insegniamo; insegniamo anche, e ben piú efficacemente, con l'esempio che diamo; e chiunque viva nel consorzio umano, è con questo in debito di un buon esempio, perché la forza dell'esempio deriva soltanto dal nostro vivere in società. E quanto piú è tenuto ad assolvere questo debito il dotto, che dev'essere alla testa delle altre classi sociali, per tutti gli aspetti della cultura! S'egli rimane a dietro in quello ch'è [fra tutti] primo e supremo, in quello, che ha in mira ogni [forma di] cultura, come potrà essere quel modello, che deve pur essere? E come può credere che gli altri seguiranno i suoi insegnamenti, s'egli li rinnega sotto gli occhi di tutti con ogni azione della sua vita? (Valgono nel modo piú appropriato per lo scienziato

le parole che il Fondatore della religione cristiana rivolse a' suoi discepoli: Voi siete il sale della terra; se il sale perde la sua forza, con che cosa si salerà? [*Matt.*, V, 13] se tra gli uomini gli eletti son corrotti, dove si dovrà mai cercare ancora bontà morale?) — Dunque il dotto, considerato per quest'ultimo rispetto, dev'essere l'uomo moralmente migliore del suo tempo, rappresentare in se medesimo il supremo grado della perfezione morale realizzabile fino alla sua epoca.

Questa, o Signori, è la nostra missione comune, questo il nostro comune destino. Felice destino, esser determinati, anche dal proprio ufficio particolare, a operare quel che per riguardo al nostro universale ufficio, di uomini, saremmo di già tenuti a operare, — dover dedicare [tutto] il proprio tempo, [tutte] le proprie energie non ad altro che a quel[la incombenza], per la quale si dovrebbero altrimenti economizzare con saggia parsimonia tempo ed energia, — avere per lavoro, per occupazione, per còmpito unico della vita ciò che per altri sarebbe una dolce ricreazione dopo il lavoro! A ciascuno tra voi che sia degno della propria missione, è dato di accogliere nella mente un pensiero, che ringagliardisce, ed eleva l'anima nostra: — Anche a me per la mia parte è commessa la cultura della mia epoca e dell'epoche venture; anche dalle mie fatiche si svolgeranno il corso delle generazioni future, la storia universale delle nazioni ancor non nate. Io sono chiamato a render testimonianza della verità. Nulla importa della mia vita e della mia sorte [personale]; ma gli effetti che la mia vita determina hanno una importanza infinitamente grande. Io sono un sacerdote della verità; sono assunto nella sua milizia; mi sono impegnato a tutto fare, tutto osare, tutto soffrire per lei. Anche se fossi perseguitato e odiato per amor suo, se persino avessi da morire al suo servizio — che cosa farei allora di straordinario, che cosa farei piú del mio semplice dovere? —

(Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten [1794]. IV. Vorlesung. Ho veduto la traduzione di E. Roncali).

Patria e Libertà. L'amor patrio e il fine dello Stato.

... Ci sono nazioni, alle quali — lo sappiamo per esperienza — è stato detto sul viso, che non avrebbero bisogno di tanta libertà, come per avventura qualche altra nazione. E anzi in questo discorso c'è forse una riguardosa attenuazione, mentre propriamente si voleva dire che ad altrettanta libertà non potrebbero reggere, e che solamente usando un estremo rigore si può impedire che [i loro cittadini] si distruggano tra loro. Ma se quelle parole si prendono cosí [alla lettera] come sono pronunziate, sono vere, nella ipotesi che una tale nazione sia assolutamente incapace di [avere in sè una propria] vita originale [*ursprünglich*] e un impulso verso tale vita. Effettivamente, dato che fosse possibile una siffatta nazione — nella quale neanche pochi, piú nobili [d'animo], facessero una eccezione alla regola generale — essa non avrebbe affatto bisogno di libertà, perché la libertà è [necessaria] soltanto per i fini piú elevati, e che trascendono lo Stato; una tale nazione ha puramente bisogno di essere domata e addomesticata, affinché i singoli se ne stiano in pace uno accanto all'altro, e la totalità venga preparata a servire come valido strumento per [la realizzazione di] fini, che son da porsi ad arbitrio [altrui] e che stanno fuori dalla nazione stessa. Possiamo far a meno di decidere se ci sia una qualunque nazione, alla quale ciò possa esser detto con verità; questo intanto è chiaro, che cioè un popolo [capace di avere in sè una propria vita] originale ha bisogno della libertà — che la libertà è guarentigia del suo perseverare nella propria originalità — e che nel corso della sua esistenza esso regge senz'alcun pericolo a un grado sempre piú alto di libertà. Ed ecco il primo punto (*Stück*), per rispetto al quale è necessario che l'amor di Patria governi lo Stato stesso.

Deve poi esso governare lo Stato, in quanto che gli pone un fine piú elevato, che non sia il fine ordinario di conservare la pace interna, la proprietà, la libertà personale, la vita e il benessere di tutti. Soltanto per questo fine superiore, e non con altro intento, lo Stato mette

assieme una forza armata. Quando sorge la questione d'impiegare questa forza armata, quando si tratta di metter in giuoco tutt'i fini dello Stato nella sua piú semplice accezione (*im blossen Begriffe*) — [vale a dire] la proprietà, la libertà personale, la vita e il benessere, persino la esistenza dello Stato stesso — [e ciò] senz'avere chiara nella mente la idea del sicuro raggiungimento del fine vagheggiato (come non è mai possibile avere, in cose di questo genere, che richiedono una risoluzione originale, della quale si è responsabili soltanto dinanzi a Dio) — allora sí che al timone dello Stato vive una vita veramente originaria e primordiale, e a questo punto soltanto vengono in campo le vere sovrane prerogative del governo, di arrischiare [cioè] al pari di Dio, la vita inferiore per amore di una vita piú alta. Dove si tratta [semplicemente] di mantenere la costituzione tradizionale, le leggi, la prosperità dei cittadini, non c'è ombra di vera e propria vita, né risoluzione originale. Quelle son create dallo stato [delle cose] e dalle circostanze, da legislatori morti forse da gran tempo; le generazioni successive procedono cecamente per la via intrapresa, e cosí non vivono effettivamente una vita pubblica vera e propria, ma non fanno che ripetere la vita del tempo che fu. Nessun bisogno, in tali epoche, di vero e proprio governo. Ma qualora questo tirare avanti uniforme venga a trovarsi in pericolo e giunga il momento che si tratti di decidere sopra casi nuovi, che non si sono dunque mai presentati [finora] — allora c'è bisogno di una vita che viva da se stessa. Ora qual è lo spirito che in tali casi possa mettersi al governo, e sia capace di decidere, con sua propria sicurezza e certezza, e senza un inquieto tentennare di qua e di là, — lo spirito, che abbia indubitabilmente il diritto d'imporre con tono imperativo [le proprie esigenze] a chiunque capiti, volente o nolente, e di costringere il recalcitrante a metter tutto a repentaglio, foss'anche la propria vita? Non [è già] lo spirito del pacifico amore del cittadino (*bürgerliche Liebe*) per la costituzione e per le leggi, bensí la divorante fiamma di quell'amor patrio piú elevato, che avvolge la nazione come una veste di eternità, per cui chi è nobile [di animo] lietamente si sacrifica, e l'ignobile, che si trova qui pre-

sente [sul luogo del pericolo] soltanto a cagion di quello [spirito di obbedienza alle leggi], deve pure sacrificarsi. Non è, no, [un tale spirito] quell'amore del cittadino per la costituzione; questo non è assolutamente da tanto, se non esce di senno (*wenn sie bei Verstande bleibt*). Comunque le cose vadano, — poiché a governare si ha sempre il proprio tornaconto, un governante [che faccia] per esso [amore della costituzione] lo si troverà sempre. E lascia pure che il nuovo governante voglia magari la schiavitú (e in che cosa consiste la schiavitú, se non in ciò, che venga spregiata e oppressa la individualità di un popolo originario, individualità che, per chi la pensa a quel modo, non esiste?) — lascia pure [ripeto] ch'egli voglia anche la schiavitú, — perché dalla vita degli schiavi, dalla loro moltitudine, persino dal loro benessere, si può trarre il proprio profitto — la schiavitú sotto di lui, solo ch'egli sia un poco calcolatore, riuscirà sopportabile. Vita e sussistenza almeno, le troveranno sempre. A che dunque dovrebbero lottare? Dopo la vita e la sussistenza, quel che per loro va dinanzi a tutto, è il quieto vivere. Ma il perdurare della lotta non fa che turbarlo. Perciò faranno di tutto perché la lotta abbia termine al piú presto, si adatteranno, cederanno, e perché non dovrebbero [contenersi cosí]? Già per loro non si è trattato mai di niente di piú, e dalla vita non hanno sperato mai nient'altro, fuorché di continuar nell'abitudine di vivere in condizioni tollerabili. La promessa di una vita anche quaggiú, che vada di là dalla durata della vita quaggiú, — ecco quel che solo può incorare [un uomo] sino a [affrontare] la morte per la Patria.

(Reden an die deutsche Nation [pronunziate nell'inverno 1807-8; pubbl. 1808]. VIII. Rede. Ho veduto la trad. del Burich).

CAPITOLO II.

FEDERICO GUGLIELMO GIUSEPPE SCHELLING.

[N. (1775) a Leonberg, m. (1854) a Ragaz (Svizzera). Il suo pensiero non si fissò mai nelle linee di un sistema defini-

tivo, ma si manifesta in continuo svolgimento, attraverso fasi molteplici, variamente distinte dagli studiosi, e delle quali le prime sono le piú interessanti per la storia della filosofia propriamente intesa: la ispirazione poetica e le tendenze mistiche e mitologiche vennero prendendo un sopravvento sempre piú deciso sopra il rigore logico. Può tuttavia dirsi costante in lui la ricerca di una profonda organica unità, sottostante a tutte le differenze e nella quale tutte le opposizioni si annullano: la intuizione intellettuale è l'organo specifico per la conoscenza di questo principio originario. La filosofia della natura dello S. — che è essenzialmente una interpetrazione simbolica del processo, onde la ragione inconscia, potenziandosi attraverso una serie di gradi, perviene alla coscienza — da un lato significa reazione contro il meccanicismo, in nome della concezione vitalistica, dall'altro lato vuol integrare e correggere il sistema fichtiano, che aveva trascurato l'oggetto a favore del soggetto, costituendo unilateralmente l'Io puro a centro della speculazione. L'idealismo dello S. è stato denominato *fisico* od *oggettivo*.

Opere principali (oltre a quelle cit. appr.): *Von der Weltseele: eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799); *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* (1799); *Darstellung meines Systems* (1801, incompiuto); *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge: ein Gespräch* (1802); *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803); *Philosophie und Religion* (1804); *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (discorso, 1807); *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). Postume: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Philosophie der Mythologie; Philosophie der Offenbarung*. A cura di O. Braun: *S. als Persönlichkeit: Briefe, Reden, Aufsätze* (1908).

Ediz. delle opere: in 14 voll. (1856-61) [su questa ho condotto la traduz. dei passi segg.]; altra ed. in 12 voll., in corso di pubbl. a cura di M. Schroeter; scelta curata da O. Weiss in 3 voll. (1907).

Trad. ital.: G[iovanni] M[orelli], del discorso *Sopra la relazione tra l'arti belle e la natura* (1845); Florenzi Waddington (Firenze 1859) e Valori (Torino 1906), del *Bruno;* Losacco, del *Sist. dell'ideal. trascend.* (Bari 1908: da me avuta presente nella versione dei passi segg.) e delle *Ricerche fil. su la essenza della lib. um.* ecc. (Lanciano 1910); Visconti, delle *14 lez. sull'insegn. accad.* (Palermo 1914); De Ferri, della *Esposiz.*

del mio sist. (Bari 1922); BATTELLI, di *Dante consid. sotto l'aspetto fil.* (Firenze 1905); BERTONI (Como 1897), delle *Nachtwachen von Bonaventura*, che durante tutto lo scorso secolo furono attribuite allo S.

Studi critici: ROSENKRANZ, *S.: Vorlesungen* &c. (1843); NOACK, *S. und die Philosophie der Romantik: ein Beitrag zur Culturgeschichte des Geistes* (1859, 2 voll.); HARTMANN, *S.'s positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* (1869); *S.'s philosophisches System* (1897); FRANTZ, *S.'s positive Philosophie* &c. (1879-80, in 3 voll.); GROOS, *Die reine Vernunftwissenschaft: systematische Darstellung von S.'s rationaler oder negativer Philosophie* (1889); DELBOS, *De posteriore S.ii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur* (1902); FAGGI, *S. e la fil. dell'arte* (1909); METZGER, *Die Epochen der S.schen Philosophie von 1795 bis 1802* (1911); BRÉHIER, *Schelling* (1912); LOSACCO, *id.* (1915: quivi bibliogr. sistematica); DE FERRI, *La fil. dell'identità di F. S. fino al 1802, e suoi rapporti storici* (1925); STEFANSKY, *Das hellenistisch-deutsche Weltbild: Einleitung in die Lebensgeschichte S.s* (1925); JOST, *F. W. J. v. S.: Bibliographie der Schriften von ihm und über ihn* (1927); KNITTERMEYER, *S. und die romantische Schule* (1929)].

Filosofia della natura.

... Una filosofia della natura d e v e dedurre da principii la possibilità di una natura, cioé di tutto quanto il mondo della esperienza...

Il dommatico, che tutto presuppone come originariamente d a t o fuori di noi (non come diveniente e proveniente da noi), si deve pur impegnare almeno a questo, cioé anche a spiegare con cause esterne ciò ch'è esterno a noi. A ciò riesce, fin tanto che si trova dentro la connessione di causa ed effetto, quantunque non possa mai rendere intelligibile in qual modo questa connessione di cause e di effetti si sia essa stessa generata. Tostoché egli si levi al di sopra del fenomeno singolo, tutta la sua filosofia è finita; i limiti del meccanismo sono anche i limiti del suo sistema.

Ma il meccanismo da solo è or ben lungi dal comprendere [tutto] ciò che costituisce la Natura. Infatti non appena mettiamo il piede nel campo della Natura organica, cessa per noi ogni concatenazione meccanica

di causa ed effetto. Ciascun prodotto organico sussiste per se medesimo, la sua esistenza non è dipendente da un'altra esistenza. Ora, la causa non è giammai lo stesso che l'effetto, solamente fra cose del tutto differenti è possibile una relazione di causa ed effetto. Ma la organizzazione produce se stessa, deriva da se stessa; ogni singola pianta è soltanto il prodotto di un individuo della sua specie, e cosí ogni singola organizzazione produce e riproduce via via all'infinito solamente la propria specie. Una organizzazione non procede dunque oltre, ma sempre continua sino all'infinito a ritornare in se stessa. Una organizzazione come tale non è pertanto né causa né effetto di una cosa fuori di lei, non è dunque niente che s'inserisca nel nesso del meccanismo. Ciascun prodotto organico porta in se stesso la ragione della propria esistenza, è dunque da se stesso causa ed effetto. Nessuna parte singola potrebbe generarsi, se non in questo tutto, e questo tutto consiste esso stesso soltanto nell'azione reciproca delle parti. In qualsiasi altro oggetto le parti son fatte ad arbitrio, ci sono solamente in quanto io spartisco. Esclusivamente nell'essere organizzato sono reali, ci sono senza che c'entri io, perché tra esse e il tutto corre una relazione oggettiva. Ogni organizzazione ha dunque a fondamento un concetto, perché dov'è relazione necessaria del tutto con le parti e delle parti con il tutto, [ivi] è concetto. Ma questo concetto risiede in essa stessa [organizzazione], non può esserne affatto separato, essa organizza se stessa, non è già soltanto un'opera d'arte, il cui concetto sia presente, fuori di essa, nell'intelletto dell'artista. Non la sua forma soltanto, ma la sua esistenza risponde a un fine. Non si poteva organizzare, senza già essere organizzata. La pianta si alimenta e dura in vita mercé l'assimilazione di materie estrinseche, ma non può assimilarsi nulla, senza essere già organizzata. La persistenza del corpo animato è legata alla respirazione. L'aria vitale ch'esso aspira, viene da' suoi organi decomposta, per correre attraverso i nervi come fluido elettrico. Ma per rendere possibile questo processo, era pur necessario che ci fosse di già organizzazione, la quale tuttavia a sua volta senza questo processo non perdura. Pertanto,

solamente da organizzazione si forma organizzazione. Nel prodotto organico, proprio perciò, sono inseparabili forma e materia; questa determinata materia poteva divenire e generarsi solamente insieme con questa forma determinata, e viceversa. Ogni organizzazione è dunque un tutto; la sua unità sta in lei stessa, non dipende dal nostro arbitrio pensarla come una o come molteplice. Causa ed effetto è qualche cosa di transeunte, di evanescente, semplice apparenza... Ma la organizzazione non è semplice apparenza, bensí è essa stessa oggetto, e anzi un oggetto che sussiste per se stesso, in se stesso compiuto, indivisibile, e perché in esso la forma è inseparabile dalla materia, è cosí poco spiegabile meccanicamente la origine di una organizzazione, in quanto tale, come la origine della materia stessa.

... Si parla qui di una unità, della quale non si può assolutamente trarre la spiegazione dalla materia, come tale. Perché è una unità del concetto; questa unità sussiste, soltanto per rispetto a un essere intuente e riflettente. Che infatti in una organizzazione si dia individualità assoluta, che le sue parti sien possibili solamente mercé il tutto, e il tutto, non per via di composizione ma di azione reciproca delle parti — questo è un giudizio, e di giudicare è capace esclusivamente uno spirito, il quale riferisca reciprocamente uno all'altro la parte e il tutto, la forma e la materia: e solamente mercé questo riferimento e in esso, ogni conformità al fine, e [ogni] armonia con il tutto primamente si genera e diviene. Queste parti, che son pur sempre soltanto materia, che cos'hanno esse mai di comune con una Idea, originariamente estranea alla materia, e con la quale tuttavia esse armonizzano? Qui non è possibile una relazione, se non mediante un *tertium* tale che alle sue rappresentazioni appartengano tutti due, materia e concetto. Ma un tale *tertium* è soltanto uno spirito che intuisce e riflette. Dovete dunque concedere che organizzazione in generale è rappresentabile soltanto per rispetto a uno Spirito...

Or dunque, qual è quel vincolo arcano, che lega il nostro spirito con la Natura, o quell'organo recondito,

con cui la Natura parla al nostro spirito o il nostro spirito alla Natura? Di tutte le vostre spiegazioni, del come si sia realizzata fuori di noi una siffatta Natura teleologicamente ordinata, ve ne facciamo grazia antecipatamente. Poiché spiegare questa teleologia, presentando come suo Autore un intelletto divino, non si chiama filosofare, ma darsi a devote meditazioni. A questo modo ci avete spiegato un bel nulla; perché noi non bramiamo già di sapere come una tale Natura si sia generata fuori di noi, bensí come mai sia venuta in noi pur la idea di una tale natura; non già solamente come noi l'abbiamo spontaneamente prodotta, bensí come e perché essa stia, originariamente e necessariamente, a fondamento di quanto la nostra specie ha mai sempre pensato circa la Natura. Poiché la esistenza di una tale natura fuori di me è ancora ben lungi dallo spiegare la esistenza di una tale natura in me: poiché se ammettete che tra una e l'altra si dia un'armonia prestabilita, è proprio questo l'oggetto della nostra questione. Ovvero se affermate che noi non facciamo se non trasferire una tale idea nella Natura, [questo vuol dire che] non è mai entrato nell'anima vostra un sentore di quel che la Natura è e dev'essere per noi. Noi vogliamo infatti non già che la Natura coincida con le leggi del nostro spirito accidentalmente (come per mediazione di un *tertium*), bensí che essa da sé non soltanto necessariamente e originariamente esprima, ma essa stessa realizzi le leggi del nostro spirito, e che soltanto in quanto a ciò perviene, sia Natura e si chiami Natura.

La Natura dev'essere lo Spirito visibile, lo Spirito la Natura invisibile. Qua dunque, nella identità assoluta dello Spirito in noi e della Natura fuori di noi, deve risolversi il problema del come sia possibile una Natura fuori di noi... Se ci riesce di pervenire a questa [idea della Natura], possiamo anche esser certi di aver dato a quel problema una soluzione sodisfacente.

(Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft [1797]. Einleitung. Ueber die Probleme, welche eine Philosophie der Natur aufzulösen hat).

Filosofia trascendentale.

1. Ogni conoscenza si fonda sopra l'accordo di due elementi, uno obbiettivo, l'altro subbiettivo. — Poiché si conosce soltanto il vero; ma la verità viene generalmente riposta nell'accordo delle rappresentazioni con i loro oggetti.

2. Possiamo chiamar Natura la totalità degli elementi puramente obbiettivi del nostro sapere, mentre l'insieme di tutti gli elementi subbiettivi si chiama l'Io, ovvero la intelligenza. I due concetti sono antitetici. In origine la intelligenza è concepita come il puro rappresentare, la natura come il puro rappresentabile, quella come il conscio, questa come l'inconscio. Tuttavia in ogni [sorta di] sapere è necessario un mutuo concorso di ambedue (del conscio, e di ciò che in se stesso è inconscio); il problema è di spiegare questo concorso.

3. Nello stesso [fatto del] sapere — nell'atto che io so — l'obbiettivo e il subbiettivo sono cosí uniti, che non si può dire a quale dei due tocchi la priorità. Non c'è qui un primo e un secondo; i due elementi sono contemporanei e un tutto unico. — A volere spiegare questa identità, debbo averla già soppressa. Per spiegarla, poiché a me, all'infuori da quei due fattori del sapere (come principio di spiegazione), non è dato nient'altro, necessariamente devo preporre uno all'altro, partire da uno per indi venire all'altro; da quale dei due io parta, non è determinato dal problema.

4. Sono dunque possibili due casi soltanto.

A. O è posto come primo l'obbiettivo, e si domanda: come gli si aggiunga un subbiettivo, che si accorda con esso.

Il concetto del subbiettivo non è contenuto nel concetto dell'oggettivo, anzi i due si escludono a vicenda. Il soggettivo deve dunque aggiungersi all'obbiettivo. — Nel concetto della natura non è incluso che esista anche una intelligenza, la quale se la rappresenti. La natura, sembra, esisterebbe, anche se non esistesse nulla

che se la rappresentasse. Il problema dunque si può enunciare anche così: in qual modo alla natura si aggiunge il [principio] intelligente, ovvero in qual modo perviene la natura a essere rappresentata?

Il problema assume come primo la natura, ossia l'obbiettivo. È dunque, senza dubbio, problema che appartiene alla scienza della natura, la quale così appunto procede. — Che la scienza della natura effettivamente — e senza saperlo — almeno si avvicini alla soluzione di quel problema, può essere qui soltanto brevemente indicato.

Se tutto il sapere ha come due poli, che si presuppongono ed esigono a vicenda, bisogna che in tutte le scienze essi si cerchino; debbono perciò necessariamente esservi due scienze fondamentali, e deve tornar impossibile muovere da un polo, senza essere spinti all'altro. La tendenza necessaria di tutte le scienze naturali è dunque a procedere dalla natura al principio intelligente. Questo, e non altro, vi è in fondo a [ogni] tentativo d'introdurre [una] teoria nei fenomeni naturali. — La scienza della natura toccherebbe il sommo della perfezione, se giungesse a spiritualizzare perfettamente tutte le leggi naturali [così convertite] in leggi della intuizione e del pensiero. I fenomeni (il materiale) debbono scomparire interamente, e rimanere soltanto le leggi (il formale). Da ciò deriva che, quanto più nella natura stessa emerge la regolarità conforme a leggi, tanto più si dissipa il velo [che l'avvolge], i fenomeni stessi diventano più spirituali, e infine vengono meno del tutto. I fenomeni ottici non sono nient'altro che una geometria, le cui linee sono tracciate dalla luce, e questa luce stessa è già di ambigua materialità. Nei fenomeni del magnetismo scompare già ogni traccia materiale, e dei fenomeni della gravitazione, che gli stessi naturalisti credevano di poter concepire soltanto come un'azione immediatamente spirituale, non rimane altro che la loro legge, della quale il meccanismo dei movimenti celesti è la realizzazione in grande. — Perfetta sarebbe quella teoria della natura, in forza della quale tutta quanta la natura si risolvesse in una intelligenza. — I morti e inconsci prodotti della natura sono solamente conati non riusciti alla natura, di riflet-

tere se medesima, ma in generale la cosidetta morta natura è una intelligenza immatura, perciò ne' suoi fenomeni già traluce, ancora allo stato inconscio, il carattere intelligente. — Il [suo] piú alto fine, che è di divenire interamente obbietto a se medesima, la natura lo attinge soltanto con l'ultima e piú alta riflessione, la quale non è altro se non l'uomo, o, piú generalmente, ciò che chiamiamo ragione: mediante questa si ha primieramente il compiuto ritorno della natura a se stessa, e si rende evidente che la natura è originariamente identica a ciò, che in noi viene riconosciuto come [principio] intelligente e cosciente.

Questo può bastar a dimostrare che la scienza della natura ha la tendenza necessaria a render intelligente la natura; appunto per questa tendenza essa diviene filosofia della natura, ch'è una delle due necessarie scienze fondamentali della filosofia.

B. Ovvero è posto come primo il subbiettivo, e il problema è questo: come si aggiunga un obbiettivo, che si accorda con esso.

Se ogni conoscenza si fonda sull'accordo di questi due elementi ([v. s. art.] 1), il còmpito di spiegare questo accordo è indubbiamente il piú elevato per ogni conoscenza; e se, come generalmente si concede, la filosofia è di tutte le scienze la piú elevata e la suprema, esso è indubbiamente il còmpito principale della filosofia.

Ma con tale còmpito è posta solamente la esigenza di spiegare quell'accordo in generale, e rimane affatto indeterminato, da quale termine proceda la spiegazione stessa, che cosa essa debba porre come primo e che cosa come secondo. — Poiché anche i due opposti sono vicendevolmente necessari, il risultato della operazione dev'essere lo stesso, qualunque sia il punto di partenza.

Porre come primo l'[elemento] obbiettivo, e derivarne il subbiettivo, è còmpito, come si è indicato testé, della filosofia della natura.

Se dunque una filosofia trascendentale esiste, non le rimane altro che seguire il cammino opposto: partire dal subbiettivo, come da quel ch'è primo e assoluto, e farne derivare l'oggettivo. La filosofia della natura e la filosofia trascendentale si sono

dunque bipartite nelle due possibili direzioni della filosofia; e se ogni filosofia deve aver l'intento di far della natura una intelligenza ovvero della intelligenza una natura, ne segue che la filosofia trascendentale, alla quale spetta quest'ultimo ufficio, sia l'altro ramo necessario e fondamentale [*die andere nothwendige Grundwissenschaft*] della filosofia.

COROLLARI. — Abbiamo, con quel che precede, non solamente dedotto il concetto della filosofia trascendentale, ma dato anche modo al lettore di gettare uno sguardo su tutto il sistema della filosofia, che si compie, come si vede, mediante due scienze fondamentali, le quali, opposte una all'altra nel principio e nella direzione, si ricercano [tuttavia] e integrano a vicenda. Qui si ha da esporre non l'intiero sistema della filosofia, ma soltanto una delle due scienze fondamentali, e da determinarne anzitutto piú esattamente le caratteristiche, coerentemente al concetto che se n'è dedotto.

1. Se per la filosofia trascendentale il subbiettivo è il primo e unico fondamento di ogni realtà, unico principio di spiegazione di tutto il resto (§ 1), essa comincia necessariamente con il dubbio universale circa la realtà dell'obbiettivo.

Come il filosofo naturale, che volge la mente soltanto all'obbiettivo, nulla cerca tanto d'impedire, quanto la intrusione del subbiettivo nella sua scienza, cosí viceversa il filosofo trascendentale nulla, quanto la intrusione dell'obbiettivo nel principio puramente subbiettivo del sapere. — Il mezzo per escluderlo è lo scetticismo assoluto — non quello superficiale, che si volge soltanto contro i comuni pregiudizi degli uomini ma non vede mai sino in fondo, bensí lo scetticismo radicale, che si rivolge non contro pregiudizi particolari, ma contro il pregiudizio fondamentale, insieme con il quale debbono cadere da sé tutti gli altri. Perocché oltre i pregiudizi generati artificiosamente e introdotti nell'uomo, ce n'è di gran lunga piú originari, posti in lui non dalla cultura o dall'arte ma dalla natura stessa, i quali, fuorché per il filosofo, tengono luogo, per tutti gli altri, di principii di ogni conoscenza, e anzi valgono, per chi puramente

si affidi alla propria riflessione ingenua [*dem blossen Selbstdenker*], come pietra del paragone di ogni verità.

Il pregiudizio fondamentale, quell'uno al quale si riducono tutti gli altri, non è altro che questo, che cioè esistano cose fuori di noi; convincimento che, siccome non è fondato sovra principii né sopra dimostrazioni (non essendoci in favor suo una sola prova che regga) e purtuttavia non si lascia sradicare da veruna prova contraria (naturam furca expellas, tamen usque redibit) [*sic*], — pretende a una certezza immediata; ma poiché si riferisce a qualche cosa di affatto diverso da noi, anzi di opposto a noi, che non si scorge assolutamente come entri nella coscienza immediata, — non può essere reputato se non come un pregiudizio e nulla piú: [come un pregiudizio], innato in verità e originario — ma pur sempre tuttavia come un pregiudizio.

Come mai avvenga che una proposizione, la quale per sua natura non può essere immediatamente certa, sia tuttavia accettata altrettanto cecamente e senza motivi come se lo fosse, è una contraddizione che il filosofo trascendentale non sa risolvere, se non in un modo: cioè con il presupposto che quella proposizione — in maniera occulta, e senza che finora ce ne si sia resa ragione — sia non già connessa, ma identica, anzi una sola e medesima cosa con alcunché d'immediatamente certo: e dimostrare questa identità, sarà propriamente il còmpito della filosofia trascendentale.

2. Ma anche per l'uso comune della ragione non c'è nulla d'immediatamente certo, all'infuori dalla proposizione: Io sono; la quale, poiché fuori dalla coscienza immediata perde addirittura il proprio significato, è la piú individuale di tutte le verità, e il postulato [*letteralmente*: pregiudizio (*Vorurtheil*)] assoluto, che è necessario ammettere in precedenza, se una qualsiasi altra cosa ha da essere certa. — La proposizione: esistono cose fuori di noi, sarà dunque certa, per il filosofo trascendentale, già soltanto per la sua identità con la proposizione: Io sono, e la sua certezza sarà anche uguale soltanto alla certezza della proposizione, dalla quale essa deriva la certezza propria.

In due punti pertanto il sapere trascendentale si differenzierebbe dal sapere comune.

In primo luogo, la certezza della esistenza delle cose esterne è per esso un mero pregiudizio, che esso (sapere trascendentale) supera, per andare in traccia de' suoi motivi. (Per il filosofo trascendentale, perciò, non può mai essere questione di dimostrare la esistenza delle cose in sé, ma solamente di ciò, che cioè l'ammettere oggetti esterni come reali è un pregiudizio naturale e necessario).

In secondo luogo, le due proposizioni: Io sono, e: esistono cose fuori di me, le quali [proposizioni] nella coscienza comune concorrono in una, esso [il sapere trascendentale] le scinde (prepone una all'altra), appunto per poterne dimostrare la identità, e far effettivamente vedere la connessione immediata, che in quella [nella coscienza comune] è solamente sentita. Con l'atto stesso di questa separazione, pur che sia compiuto, essa [connessione] viene a trasferirsi nel punto di vista trascendentale, che non è per nulla un prodotto della natura, bensí dell'arte.

3. Se per il filosofo trascendentale soltanto il subbiettivo ha realtà originaria, [ne consegue ch']egli dovrà anche proporsi immediatamente come oggetto soltanto quel che nella conoscenza è subbiettivo; soltanto indirettamente l'obbiettivo diventerà obbietto per lui; e laddove nel sapere comune il sapere stesso (l'atto del sapere) svanisce nell'oggetto, al contrario nel sapere trascendentale l'oggetto come tale svanirà nell'atto del sapere. Il sapere trascendentale è dunque un sapere del sapere, in quanto è puramente subbiettivo.

Cosí p. es., della intuizione non perviene alla coscienza comune piú che l'[elemento] obbiettivo, lo stesso intuire si perde nell'oggetto; mentre il punto di vista trascendentale consiste piuttosto nello scorgere il [dato] intuíto solamente attraverso l'atto d'intuire. — Pertanto il pensiero comune è un meccanismo, nel quale dominano concetti, senza per altro venire distinti come concetti; mentre il pensiero trascendentale spezza quel meccanismo, e, rendendosi consapevole del concetto come atto, si eleva al concetto del concetto. — Nel comune operare

è dimenticato per l'oggetto della operazione lo stesso operare; il filosofare è anch'esso un operare, ma non un operare soltanto, bensí nello stesso tempo un continuo intuire se medesimo in quest'operare.

La natura della speculazione trascendentale deve dunque consistere soprattutto in ciò: che anche quegli elementi, i quali in ogni altra forma di pensare, di sapere o di operare sfuggono alla coscienza, e sono assolutamente non-obbiettivi, in essa vengono portati alla coscienza e divengono obbiettivi, in una parola, in ciò: che il subbiettivo diventa costantemente obbietto a se medesimo.

L'arte trascendentale consisterà appunto nella capacità di mantenersi costantemente in questa duplicità dell'operare e del pensare.

(System des transzendentalen Idealismus [1800]. Einleitung, §§ 1 e 2. Ho avuto sott'occhio, qui e appresso, la traduzione del Losacco).

L'arte come organo della filosofia.

1. La filosofia procede, e è necessario che proceda, tutta quanta da un principio il quale, essendo l'assolutamente identico, è semplicemente non-obbiettivo. Orbene questo, che è assolutamente non-obbiettivo, come mai ha tuttavia da esser evocato alla luce della coscienza e da esser compreso, il che è pur necessario, se è la condizione richiesta per comprendere tutta la filosofia? Che si possa, per mezzo di concetti, tanto poco apprenderlo, quanto rappresentarlo, non è d'uopo dimostrare. Dunque altro non rimane, se non che esso venga rappresentato in una intuizione immediata, la quale, d'altra parte, sarà a sua volta essa medesima non concepibile, e, dovendo il suo obbietto essere qualche cosa di semplicemente non obbiettivo, sembra anzi contraddittoria in se stessa. Ma dato poi che ci fosse tuttavia una tale intuizione, avente per oggetto l'assolutamente identico, che non è in sé né subbiettivo né obbiettivo, quand'anche, per via di questa

intuizione, la quale non può essere se non intellettuale, ci si richiamasse alla esperienza immediata, in che modo potrà ora questa intuizione diventare, ancor una volta, obbiettiva, cioè esser eliminato il dubbio ch'essa abbia fondamento in una illusione puramente subbiettiva, se non c'è, di quella intuizione, una obbiettività universale e riconosciuta da tutti gli uomini? Questa obbiettività, universalmente riconosciuta e assolutamente innegabile, della intuizione intellettuale, s'identifica con l'arte. Infatti la intuizione estetica precisamente è la intuizione intellettuale diventata obbiettiva. L'opera d'arte non fa se non riflettere a me, ciò che da null'altro viene riflesso, quell'assolutamente identico, che già si è scisso persino nell'Io: questo, dunque, che il filosofo presenta già come scisso nel primo atto della coscienza, e che è altrimenti inaccessibile a qualsiasi intuizione, l'arte per la sua virtú taumaturgica, lo riflette dalle sue proprie produzioni.

Ma non solamente il principio primo della filosofia e la prima intuizione dalla quale essa procede, bensí ancora tutto quanto il meccanismo che la filosofia deduce e su cui essa medesima si fonda, diventa obbiettivo unicamente mercé la produzione estetica.

La filosofia prende le mosse da uno sdoppiamento infinito di attività contrapposte; ma sopra il medesimo sdoppiamento si fonda anche ogni produzione estetica... Or dunque, che cosa è quella prodigiosa facoltà, onde, secondo l'affermazione del filosofo, nella intuizione produttiva si compone un contrasto infinito? Questo meccanismo non abbiamo potuto finora renderlo perfettamente intelligibile, perché soltanto la facoltà artistica può disvelarlo tutto quanto. Quella facoltà produttiva è la stessa, onde anche all'arte riesce l'impossibile, di eliminare cioè in un prodotto finito un contrasto infinito. È la facoltà poetica, quel che, nella prima potenza, è la intuizione originaria; e viceversa, è solamente la intuizione produttiva, quale si ripete nella potenza suprema, quel che noi chiamiamo facoltà poetica. Uno e medesimo è il principio attivo in una e nell'altra, quell'unico che ci fa capaci di pensare e unificare anche il contraddittorio, — la imaginazione. Sono dunque anche prodotti di una medesima attività quel che ci appare di là dalla coscienza

come mondo reale, [e quel che ci appare] di qua dalla coscienza come mondo ideale, o [mondo] dell'arte. Ma la eterna, non mai eliminabile differenza tra i due, è data proprio da questo, che cioè, mentre le condizioni del loro generarsi sono del resto perfettamente uguali, uno ha la propria origine di là, l'altro di qua dalla coscienza.

Infatti, sebbene il mondo reale venga fuori tutto quanto dalla stessa opposizione originaria, dalla quale è necessario che venga fuori anche il mondo dell'arte — il quale parimente bisogna pensarlo come un unico grande Tutto, e in tutti i suoi prodotti singoli rappresenta solamente l'Uno e infinito — purtuttavia quella opposizione di là dalla coscienza è infinita esclusivamente in quanto che un infinito è rappresentato dal mondo obbiettivo inteso come totalità, ma giammai dall'obbietto singolo, laddove per l'arte quella opposizione è infinita per rispetto a ciascun obbietto singolo, e ciascun singolo suo prodotto rappresenta la infinità. Poiché se la produzione estetica emana dalla libertà, e se appunto per la libertà quel contrasto dell'attività conscia e dell'attività inconscia è assoluto, c'è anche propriamente una unica opera d'arte, assoluta, la quale può invero esistere in esemplari affatto diversi, ma è pur sempre una sola, quand'anche non esistesse ancora nella forma originaria. Non può esser un motivo per condannare questa opinione, la osservazione che con essa sia incompatibile quella grande larghezza che si suol praticare nell'assegnare [a un prodotto] il predicato di «opera d'arte». Opera d'arte non è ciò che non rappresenti, immediatamente o almeno per riflesso, un infinito. Denomineremo p. es. opere d'arte anche poesie tali che per loro natura rappresentino solamente l'individuale e il subbiettivo? Ma allora dovremo attribuire questo nome anche a qualunque epigramma, al quale sia affidata appena una sensazione del momento, una impressione attuale, laddove i grandi maestri, che si sono esercitati in queste specie di poesie, soltanto con il complesso delle loro poesie cercarono invece di creare la obbiettività, e se ne valsero puramente come di mezzi, per rappresentare tutta una vita infinita e rifletterla con moltiplicati specchi.

2. Se la intuizione estetica è solamente la intuizione

trascendentale diventata obbiettiva, si capisce da sè come l'arte sia l'unico vero ed eterno organo, e insieme documento della filosofia, il quale sempre e incessantemente di nuovo attesta quel che la filosofia non può esteriormente rappresentare, cioè l'inconscio nell'operare e nel produrre, e la originaria sua identità con il consapevole. Proprio per ciò l'arte è per il filosofo il termine supremo, perché gli dischiude a cosí dire il *sancta sanctorum*, dove in eterna originaria unione arde come in unica fiamma quello che nella natura e nella storia è separato, e che nella vita e nell'azione, al pari che nel pensiero, deve fuggire se stesso eternamente. Quella veduta della natura, che il filosofo si forma per via di artifizio, è per l'arte la veduta originaria e naturale. Quello che chiamiamo natura, è un poema che sta occulto in caratteri arcani e maravigliosi. Tuttavia se l'enigma si potesse svelare, vi riconosceremmo la odissea dello spirito che maravigliosamente illuso, se stesso cercando, fugge se stesso; traluce esso infatti attraverso il mondo sensibile, soltanto come attraverso le parole il significato, soltanto come attraverso la nebbia mezzo trasparente, la terra della fantasia, alla quale aneliamo. Ogni quadro magnifico si forma a cosí dire per ciò, che viene tolta via la parete invisibile, dalla quale son separati il mondo reale e l'ideale; ed è semplicemente l'apertura, attraverso la quale hanno pieno risalto le forme e le regioni del mondo della fantasia, il quale traspare soltanto imperfettamente attraverso quello reale. La natura non è per l'artista piú di quel che sia per il filosofo: è cioè soltanto il mondo ideale parvente fra continue limitazioni, o soltanto il riflesso imperfetto di un mondo che esiste non fuori di lui, ma in lui.

... Quel principio originario di ogni armonia tra il subbiettivo e l'obbiettivo, il quale poteva nella sua originaria identità essere rappresentato solamente dalla intuizione intellettuale, è appunto quello che mediante l'opera d'arte è stato tratto compiutamente fuori dal subbiettivo e è diventato del tutto obbiettivo, di maniera che a poco a poco abbiamo condotto il nostro obbietto, lo stesso Io, fino a quel punto, in cui noi medesimi stavamo, quando abbiamo incominciato a filosofare.

Ma se all'arte soltanto può dunque riuscire di rendere obbiettivo con universale validità quel che il filosofo può rappresentare soltanto subbiettivamente, è da aspettarsi... che, come nella infanzia della scienza la filosofia è stata generata e nudrita dalla poesia, così essa, e insieme con lei tutte quelle scienze che da lei vengono avviate alla perfezione, giunte a compimento, rifluiscano, come altrettanti singoli fiumi, in quel pelago universale della poesia, ond'erano venute fuori. Ma quale sarà il termine mediano del ritorno della scienza alla poesia, non è in generale, difficile a dirsi, poiché un tale termine è esistito nella mitologia, prima che si sia compiuta questa separazione, che ora sembra inconciliabile. Invece — come possa anche nascere una nuova mitologia, non creazione del poeta singolo, ma di una stirpe novella, che a così dire rappresenti un unico poeta, è un problema del quale conviene attendere la soluzione soltanto dai destini futuri del mondo e dal corso ulteriore della storia.

(*ib.*, VI. Hauptabschnitt, § 3).

[**Scuola schellinghiana e movimento romantico.** — Lo Schelling, nel fortunoso svolgimento del suo pensiero, che prende le mosse da una costruzione rigorosamente razionalistica per metter capo all'irrazionalismo e alla teosofia, risentì l'influsso di molteplici correnti, e parimente ebbe a esercitare influssi molteplici sovra il pensiero contemporaneo: e questi influssi si manifestano sovente come reciproci. Ai motivi dominanti nella sua filosofia della natura s'informa l'opera di numerosi scienziati, tutti orientati verso il panteismo (questo ebbe il suo poema in prosa nell'*Hyperion* [1797-9] di FEDERICO HÖLDERLIN [1770-1843]) e sostenitori del principio di unità e continuità della evoluzione naturale, interpetrata in senso teleologico: tali il naturalista LORENZO OKEN (1779-1851; *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 1809-11), l'anatomico, fisiologo, psicologo CARLO GUSTAVO CARUS (1789-1869; *Psyche: zur Entwickelungsgeschichte der Seele*, 1846, 3ª ed. 1860; *Physis: zur Geschichte des leiblichen Lebens*, 1851), il geologo ENRICO STEFFENS, norvegese di nascita, tedesco di elezione (1773-1845; *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde*, 1801; *Anthropologie*, 1823), il cui pensiero va considerato in connessione anche con il pensiero dello Schleiermacher.

Mentre così gli scienziati, sulle orme dello Schelling, si avventuravano nella ricerca del significato dei fenomeni natu-

rali, era nel suo pieno fiorire la scuola romantica, che è direttamente antitetica alla filosofia dell'illuminismo e nella quale si maturavano germi già contenuti nello Herder e in altri pensatori della età stessa dell'illuminismo (v. s. pag. 365): alla scuola romantica appartengono o si riconnettono tutti i piú grandi scrittori dell'epoca; le sue spiccate tendenze verso l'individualismo e il subbiettivismo da un lato, verso il panteismo e il misticismo dall'altro, rivelano la influenza esercitata dal Fichte e dallo Schelling, il quale, con lo Schleiermacher, è considerato come il piú eminente rappresentante di questo movimento, sul terreno propriamente filosofico. Corifeo del gruppo romantico di Jena fu FEDERICO SCHLEGEL (1772-1829: *Fragmente* [ai quali ebbe parte anche lo Schleiermacher], pubblicati nell'*Athenäum*, da lui edito [1798-1800] insieme con il fratello Augusto Guglielmo; *Charakteristiken und Kritiken* [1801]): questi esaltò l'attività creatrice dell'artista, che non conosce regole limitatrici della sua assoluta libertà e mantiene, di fronte alle sue stesse produzioni, un costante atteggiamento di distacco (ironia): la tesi dei diritti della individualità geniale, sciolta anche dai freni della morale comune, trovò espressione nell'incompiuto romanzo *Lucinde* (1799). Nell'idealismo magico del NOVALIS (Federico von Hardenberg, 1772-1801), per il prevalere delle tendenze mistiche e simbolistiche, la realtà smarrisce ogni definito contorno e il pensiero ogni contenuto concreto (*Heinrich von Ofterdingen*, romanzo incompiuto: trad. ital. PISANESCHI, Lanciano 1914, in 2 voll.; delle *Hymnen an die Nacht* e dei *Geistliche Lieder*, trad. ital. HERMET, *ib.*, 1912; della fiaba *Die Lehrlinge zu Saïs*, di alcuni *Fragmente* e di una parte della *Christenheit oder Europa*, trad. ital. PREZZOLINI, Milano 1905, poi Lanciano 1914).

Con il pensiero dello Schelling, e soprattutto con la sua fase teosofica, si ricollegano le torbide speculazioni del cattolico FRANCESCO BAADER (1765-1841), sopra le quali ebbe decisiva influenza la filosofia di Giacomo Böhme (v. il II vol.), rimessa in voga da LUIGI CLAUDIO DE SAINT-MARTIN (1743-1803: ristampa della sua trad. franc. dell'*Aurora* del Böhme, Milano 1927): le idee del Baader, esposte per lo piú in forma aforistica (fuorché nei *Fermenta cognitionis*, 1822 ss. e nelle *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, 1827-38), furono ridotte a espressione piú sistematica dal suo scolaro FRANCESCO HOFFMANN (1804-1881: *Spekulative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus B.s sämmtlichen Schriften zusammengetragen*, 1835), editore, con altri, delle opere complete di lui, e concernono soprattutto la dipendenza dell'uomo dalla Divinità, la corrispondenza tra il ciclo umano di caduta e redenzione e il processo teogonico, la escatologia.

Alla scuola dello Schelling si suole anche assegnare il fecondissimo scrittore FEDERICO KRAUSE (1781-1832; *Entwurf* [1804] e *Abriss* [1825] *des Systems der Philosophie; Das Urbild der Menschheit* [1811; nuova ediz. 1903]; *Vorlesungen über das System der Philosophie* [1828, ristamp. 1889] e *über die Grundwahrheiten der Wissenschaft &c.* [1829; 3ª ed. 1911]: numerosissime opere postume); grazie alla fervida propaganda de' suoi discepoli (tra' quali fu ENRICO AHRENS [1808-74], autore del *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit,* 1838: varie trad. it. tra cui del MARGHIERI, 3ª ediz. Napoli 1885), il suo nuovo gergo filosofico non impedì che una certa fortuna arridesse, soprattutto nella Università di Bruxelles e in Spagna, alle sue idee: non tanto al «panenteismo», cioè alla dottrina che tutto è in Dio, distinta dal panteismo, perché fondata sopra la intuizione intellettuale del Dio sovra- ed extramondano, quanto alla sua filosofia del diritto e alla sua morale umanistica, armonizzante con l'idealismo estetico dello Schiller e dello Schelling.

È stato dimostrato l'influsso che le idee del Krause, come in generale i fondamentali motivi dell'idealismo postkantiano, esercitarono sopra la dottrina filosofica e pedagogica di FEDERICO FRÖBEL (1782-1852; *Die Menschenerziehung,* 1826; trad. it. AMBROSINI, Milano 1889), continuatore dell'opera del Pestalozzi e altamente benemerito della educazione prescolastica.

Legato al movimento romantico è anche il nome di (CARLO) GUGLIELMO VON HUMBOLDT (1767-1835), glottologo e fondatore della filosofia del linguaggio, statista e fondatore della Università di Berlino: s'ispirò alla tradizione classica e al vivente modello del Goethe per celebrare l'ideale schilleriano di un'etica umanistica che la storia ha il fine di realizzare. In uno scritto giovanile e postumo (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen,* 1792, pubbl. 1851; trad. it. PERTICONE, Torino 1924), in conformità dei principii di un liberalismo radicale, assegnò allo Stato il solo còmpito di mantenere la sicurezza].

CAPITOLO III.

GIORGIO GUGLIELMO FEDERICO HEGEL.

[N. a Stoccarda, m. a Berlino (1770-1831). Spirito eminentemente sistematico e anelante a una organizzazione unitaria de' suoi pensieri, conforme a una esigenza ch'era tenuta viva in lui dal senso stesso, che aveva acuto e profondo, della ne-

cessità delle opposizioni — portò a una conchiusione, con il suo *idealismo assoluto* (filosofia dello spirito), l'opera di riforma e integrazione del kantismo, promossa dal Fichte e dallo Schelling. Tutta la sua vita fu la elaborazione di un sistema, fin da principio organato secondo linee immutabili, e costruito con architettonica severa, ma anche arbitraria e artificiosa: sistema dominato dall'intento di dedurre la realtà universale dalla legge del processo autocreativo della Idea (panlogismo). Il motivo fondamentale della filosofia hegeliana è la identità dell'essere e del conoscere, del reale e del razionale, delle forme costitutive dello spirito e delle supreme categorie della realtà, dell'assoluta sostanza e dello spirito nel suo proprio sviluppo, e dunque della metafisica e della logica, della filosofia e della storia. Uno è il ritmo dialettico, quale si manifesta nel pensiero e nell'essere, perché ogni pensiero finito come ogni essere finito accenna a qualche cosa di là da se stesso, e dalla presenza del limite è portato ad annullarsi, in quanto finito, nella infinità del pensiero e dell'essere. L'astrattismo e il tecnicismo caratteristici della forma di esposizione adottata dallo H. dissimulano il carattere schiettamente realistico del suo intelletto: quanto era in lui sviluppato il senso concreto della realtà spirituale in tutt'i suoi gradi, altrettanto era astratta e astrusa la espressione ch'egli dava a' suoi pensieri, irta di termini tecnici sovente oscuri bizzarri ambigui.

Opere principali: *System der Wissenschaft*, I. Theil: *die Phänomenologie des Geistes* (1807); *Wissenschaft der Logik* (1812-6); *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817; 2ª ed. 1827; 3ª ed. 1830); *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821). La ediz. delle Opere pubbl., dal 1832, in 19 tomi (23 voll.), comprende inoltre, fra l'altro, le *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (ed. dal GANS), *über die Aesthetik* (ed. HOTHO), *über die Philosophie der Religion* (ed. MARHEINECKE), *über die Geschichte der Philosophie* (ed. MICHELET).

Ed. delle opere: v. s.: sono ora prossime al compimento le nuove ed., curate una da G. LASSON, e l'altra da H. GLOCKNER, la quale riproduce in facsimile la vecchia ed. sopra cit. (il XXI vol. contiene, dello stesso GLOCKNER: *Hegel:* I Bd. *Die Voraussetzungen der H.schen Philosophie*).

Trad. ital. recenti: CROCE, della *Enciclopedia* [ed. 1830] (Bari, 1907: I° vol. della 2ª ed., 1922); MESSINEO, dei *Lineamenti di fil. del diritto* (Bari, 1913; estratti dalla stessa opera, a cura di MAGGIORE, Firenze, 1925 e PASSERIN D'ENTRÈVES, Torino, 1924-5); MOMIGLIANO, della *Introd. alla st. della fil.* (Bari, 1925: trad. compiuta e pubbl. da CARLINI); [ho avuto

sott'occhio le suddette traduz., nella versione dei passi qui appresso riportati]; MONI, della *Scienza della Logica* (Bari, 1925). Possono ancora essere ricordate le traduz. franc., con introd. e commenti, del filosofo umbro AUGUSTO VERA: della *Enciclopedia* [la così detta « Grande Enciclopedia », ediz. 1840-5 (*Logique de H.*, 2ª ed. 1874, in 2 voll.; *Phil. de la nat. de H.*, 1863-6, in 3 voll.; *Phil. de l'esprit de H.*, 1867-9, in 2 voll.)] e della *Phil. de la Religion de H.* (1876-8, in 2 voll., incompiuta).

Studi critici: SPAVENTA, *Studi sopra la fil. di H.* (1850); *Principii di fil.* (incompiuto, 1867); *Studi sull'etica di H.* (1869: ristampa curata da GENTILE, 1904, con il tit. « Principii di etica »); altri scritti, in parte ristampati nei voll. « Scritti fil. », 1901, « Da Socrate a H. », 1905; VÉRA, *Introd. à la phil. de H.* (2ª ed. 1864); *L'hégélianisme et la phil.* (1861) &c.; HAYM, *H. und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der h.schen Phil.* (1857; 2ª ed. 1927); JANET, *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans H.* (1861); STIRLING, *The secret of H.: being the h.ian system in origin, principle, form, and matter* (1865: nuova ed. 1898); HARTMANN, *Über die dialektische Methode* [H.s]: *historisch-kritische Untersuchungen* (1868; 2ª ed. 1910); ALLIEVO, *L'hegellianismo, la scienza e la vita* (1868); *Esame dell'hegelianismo* (1897); ROSENKRANZ (autore anche della « Vita di G. W. F. H. », supplem. alla ed. delle Opere, 1844, e di un commento della *Enciclopedia* [ed. 1830], 1870), *H. als deutscher Nationalphilosoph* (1870); KÖSTLIN, *H. in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung, für das deutsche Volk dargestellt* (1870); MIRAGLIA, *I principii fondam. dei diversi sistemi di fil. del dir. e la dottr. giur. di G. G. F. H.* (1873); CAIRD, *Hegel* (1882; nuova ed. 1903; trad. it. VITALI, Palermo 1911); SETH, *The development from Kant to H.* (1882); *H.ianism and personality* (1887; 2ª ed. 1893); G. LEVI, *La dottr. dello Stato di H. e le altre dottr. intorno allo stesso argom.* (1884); BARTH, *Die Geschichtsphilosophie H.s und der H.ianer bis auf Marx und Hartmann: ein kritischer Versuch* (1890; 2ª ed. 1925); MATURI, *L'idea di H.* (1891); WALLACE, *Prolegomena to the study of H.s philosophy and especially of his logic* (1894: 2ª ed. della introd. premessa alla trad. della Iª parte della *Encicl.*, 1874); MC TAGGART, *Studies in the H.ian Dialectic* (1896); *Studies in H.ian Cosmology* (1901); *A Commentary on H.s Logic* (1910); NOËL, *La logique de H.* (1897); BAILLIE, *The origin and significance of H.s Logic: a general introduction to H.s system* (1901); HIBBEN, *H.'s Logic: an essay in interpretation* (1902: trad. ital. RENSI, 1910); MACKINTOSH, *H. and H.ianism* (1903); DILTHEY, *Die Jugendgeschichte H.s* [1905] *und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen*

Idealismus (1924); CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della fil. di H.: studio crit., seguito da un saggio di bibliogr. h.iana* (1907: la bibliografia, accresciuta nelle trad. ted. e franc., è esclusa dalla ristampa dello studio stesso nel vol. *Saggio sullo H., seguito da altri scritti di st. della fil.*, 1913; 3ª ed. 1927); MARIANO, *Dall'idealismo nuovo a quello di H.: motivi, risonanze e variaz. sulla dottr. di H.* (1908: vol. X degli *Scritti vari*); GIULIANO, *Il torto di H.* (1912); PHALÉN, *Das Erkenntnissproblem in H.s Philosophie: die Erkenntnisskritik als Metaphysik* (1912); ROQUES, *H.: sa vie et ses œuvres* (1912); EHLERT, *H. s Pädagogik dargestellt in Anschluss an sein philosophisches System* (1913); ROSENZWEIG, *H. und der Staat* (1920, 2 voll.); LASSON, *H. als Geschichtsphilosoph* (1920: a complem. della nuova ed. delle «Lez. sopra la fil. della st.»); FAZIO-ALLMAYER, *La teoria della libertà nella fil. di H.* (1920); BRUNSWIG, *Hegel* (1922); LEESE, *Die Geschichtsphilosophie H.s auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt* (1922); GENTILE, *La riforma della dialettica h.iana* (2ª ed. 1923); MAGGIORE, *Hegel* (1924); GIESE, *H.s Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung* (1926); MOOG, *H. und die H.sche Schule* (1926); HEIMANN, *System und Methode in H.s Philosophie* (1927); DELLA VOLPE, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I.: H. romantico e mistico [1793-1800]* (1929); HAERING, *H.: sein Wollen und sein Werk: eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache H.s* (I° vol.: 1929); FISCHER, *H.s Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit* (1929)].

Il governo della ragione nella storia universale.

Circa il concetto preliminare di filosofia della storia universale, voglio osservare anzitutto che... alla filosofia si rivolge in prima linea il rimprovero di muovere verso la storia già con idee formate, e di considerare la storia in base a idee. Ma l'unica idea ch'essa porti con sé, è la semplice idea della r a g i o n e, che cioè la ragione domina il mondo, che dunque anche nella storia universale le cose sono andate razionalmente. Questo convincimento e riconoscimento è un p r e s u p p o s t o, in riguardo alla storia come tale in generale. Nella filosofia stessa, questo non è un presupposto; nella filosofia, vien data dalla conoscenza speculativa la d i m o s t r a z i o n e che la ragione... è la s o s t a n z a, come è la i n f i n i t a p o t e n z a,

è a se stessa la materia infinita di tutta la vita naturale e spirituale, come è la forma infinita, l'attuarsi di questo suo contenuto: — la sostanza, ciò per cui e in cui tutta la realtà ha il suo essere e sussistere, — la potenza infinita, [in quanto] che la ragione non è così impotente da arrivare soltanto fino all'ideale, al Dovere, e da essere presente soltanto fuori dalla realtà, chi sa dove, come, poniamo, qualche cosa di particolare nelle teste di alcuni individui, — il contenuto infinito, tutta la essenzialità e la verità, e a lei stessa la materia sua, ch'essa dà da elaborare alla propria attività. Non ha essa bisogno, in quanto è operare infinito, di condizioni, come sarebbe un materiale esterno, o mezzi dati, dai quali riceva alimento e oggetti alla propria attività; essa campa del suo, ed è a se medesima il materiale che elabora. Com'essa è a se stessa soltanto il suo proprio presupposto, e il suo fine è il fine ultimo assoluto, così è essa medesima l'attuarsi e prodursi di questo [fine] dalla interiorità nel fenomeno dell'universo, non soltanto naturale ma anche spirituale — [e dunque] nella storia universale. Ora, che tale idea sia il vero, l'eterno, l'assolutamente possente, che essa si riveli nel mondo, e che nulla si riveli nel mondo fuorché essa [idea], la sua magnificenza e il suo onore, ecco, ripeto, quel che nella filosofia è dimostrato, e qui si presuppone pertanto come dimostrato.

La considerazione filosofica altra mira non ha, che di rimuovere l'accidentale. Accidentalità è lo stesso che necessità esterna, la quale risale a cause che sono esse stesse soltanto circostanze esterne. Nella storia dobbiamo ricercare un fine universale, il fine ultimo dell'universo, non un fine particolare dello spirito subbiettivo o dell'affettività; lo dobbiamo apprendere con la ragione, la quale può far consistere il proprio interesse non in un particolare fine limitato, ma soltanto nel fine assoluto. Questo è un contenuto che di se stesso rende e in se stesso reca testimonianza, e che ha fondamento in tutto ciò di cui l'uomo può fare il proprio interesse. Il razionale è ciò che è in sé e per sé, ciò da cui ogni cosa attinge il proprio valore. Dà a se stesso forme svariate; in nessuna si presenta più chiaramente come fine, che in quella, onde lo spirito esplica e manifesta se stesso nelle molteplici

forme che chiamiamo popoli. Si deve portare nello studio della storia la credenza e la idea che il mondo del volere non è in balía del caso. Che nelle vicende dei popoli un fine ultimo è sovrano, che nella storia universale c'è la ragione — non la ragione di un singolo soggetto, ma la ragione divina assoluta — questa verità noi la presupponiamo: la sua dimostrazione è tutt'uno con la trattazione della storia universale: questa è la imagine e l'atto della ragione. Ma, piuttosto, nella conoscenza della ragione stessa quella verità propriamente si dimostra; nella storia universale solamente si mostra. La storia universale è soltanto il fenomeno di questa ragione ch'è una; è una delle forme particolari nelle quali essa si manifesta; è una copia dell'originale, che si presenta in un elemento particolare, cioè nei popoli.

La ragione ha il proprio fondamento e il proprio fine in se stessa: da se stessa si trae alla esistenza e si realizza. È necessario che il pensiero si renda consapevole di questo fine della ragione. Il modo filosofico del pensiero può avere da principio qualche cosa che stupisce: la cattiva abitudine della coscienza rappresentativa può farlo persino ritenere come accidentale, come un ghiribizzo. Se il pensiero non vale per te come ciò che unicamente è vero, come ciò ch'è supremo, non puoi assolutamente giudicare quel particolare modo del pensiero ch'è la filosofia.

... Quello che preliminarmente ho detto e ancora dirò, non è soltanto da prendere — neanche rispetto alla nostra scienza — come un presupposto, ma come una veduta d'insieme, come il risultato della considerazione che dobbiamo instituire, — un risultato che a me è noto, perché a me è già noto l'insieme. È dunque primamente risultato e risulterà dalla considerazione della storia universale stessa, che in essa le cose sono andate razionalmente, che essa è stata il razionale necessario andare dello spirito universale, il quale è la sostanza della storia, lo spirito uno, la cui natura è sempre la medesima, e che nella esistenza mondana esplica questa sua natura una. (Lo spirito del mondo è lo spirito in generale). Questo, ripeto, dev'essere il risultato della storia stessa. Ma la storia dobbiamo prenderla qual è; abbiamo da procedere storicamente, empiricamente...

La prima condizione possiamo enunciarla cosí, che cioè noi intendiamo la storia fedelmente; ma in espressioni generiche come intendere e fedelmente, sta l'ambiguità. Neanche l'ordinario mediocre storico che forse opina e pretende di comportarsi soltanto recettivamente, puramente abbandonandosi al dato, è passivo con il suo pensiero; egli porta con sé le proprie categorie e attraverso queste vede quel ch'è dato. Il vero non sta alla superficie sensibile; particolarmente in tutto ciò che dev'essere scientifico, alla ragione non è lecito dormire, ed è necessario metter in opera la riflessione. Chi rimira il mondo razionalmente, lui il mondo del pari rimira razionalmente; son due cose che si determinano reciprocamente.

Quando si dice che il fine del mondo deve venir fuori dalla percezione, questo in un certo senso è giusto. Ma per conoscere l'universale, il razionale, bisogna portarsi con sé la ragione. Gli oggetti sono stimoli per la riflessione; altrimenti si trova che le cose stan nel mondo cosí, come lo si considera. Se [invece] si prenderà a considerare il mondo con la sola soggettività, si troverà che, come siamo costituiti noi stessi, cosí anche stanno le cose, e dappertutto ci si darà l'aria di saperla lunga su tutto, si vedrà com'è stato necessario che si facesse, come le cose sarebbero dovute andare. Ma il grande contenuto della storia universale è razionale, e non può non essere razionale; un divino volere domina possente nel mondo, e non è cosí impotente da non determinare il grande contenuto. Conoscere questo *quid* sostanziale, bisogna che sia il nostro scopo; e per conoscerlo bisogna che portiamo con noi la coscienza della ragione, non occhi fisici, non intelletto finito, ma l'occhio del concetto, della ragione, il quale trapassa la superficie e si apre a forza il passo attraverso la molteplicità del variopinto accalcarsi degli eventi.

[Insiste sopra la distinzione tra il governo della ragione, nella considerazione della realtà storica, e la falsificazione di questa per opera di filologi, che si lasciano guidare da vedute aprioristiche e arbitrarie: tutt'altra cosa è l'apriori filosofico, o la presupposizione della razionalità, della idea nella storia.

— Procede poi a chiarire il carattere universalistico della storia che appunto si dice universale, trattata con spirito filosofico].

La storia ha dinanzi a sé il piú concreto degli oggetti, sintetizzante in sé tutt'i diversi aspetti della esistenza; il suo individuo è lo spirito universale. Occupandosi dunque della storia, la filosofia fa proprio oggetto di quel che è l'oggetto concreto nella sua forma concreta, e ne considera lo sviluppo necessario. Perciò per lei quel ch'è il primo non sono già i destini, le passioni, la energia dei popoli, accanto ai quali si cacciano avanti i fatti. Bensí lo spirito dei fatti, che li caccia avanti, questa è la prima cosa; esso è il Mercurio, il conduttore dei popoli. L'Universale, che la storia universale filosofica ha per proprio oggetto, non è per conseguenza da considerare come un lato, per quanto importante, accanto al quale dall'altro lato sieno date altre determinazioni. Ma questo universale è l'infinitamente concreto, tutto comprendente in sé, presente dovunque — perché lo spirito è eternamente in sé — per il quale non c'è passato, e che rimane sempre lo stesso, con la sua forza e potestà.

[Funzione dell'intelletto nella conoscenza storica, per la intelligenza delle relazioni causali, per la discriminazione di ciò che ha, da ciò che non ha importanza, secondo il fine che ci si proponga. Lo H. vuole poi indicare le categorie, nelle quali la visione della storia si offre in generale al pensiero].

La prima categoria risulta dal guardare l'avvicendarsi d'individui, popoli e Stati, che per un poco sono, e richiamano sopra di sé il nostro interesse, e poi dileguano. È la categoria del cangiamento.

Vediamo un quadro colossale di avvenimenti e di atti, di configurazioni infinitamente varie dei popoli, Stati, individui, in una successione che non ha riposo. Tutto quel che può trovare la via del cuore dell'uomo e interessarlo, tutt'i sentimenti del buono, del bello, del grande son tenuti impegnati: da ogni parte vengono concepiti fini, che noi facciamo nostri, dei quali desideriamo il compimento; per essi speriamo e temiamo.

[Continua illustrando il fascino della storia, per quel ch'essa ha di profondamente umano e di drammatico].

Il lato negativo di questo pensiero del cangiamento c'infonde tristezza. Ciò che ci può deprimere è [la considerazione] che la formazione piú ricca, la vita piú bella trovano nella storia la propria fine, che noi ci aggiriamo tra le macerie di quel che fu eccellente. A quanto di piú nobile e bello suscita il nostro interesse, la storia ci strappa: le passioni lo hanno rovinato; è perituro. Tutto sembra passare, nulla permanere. Questa malinconia ogni viaggiatore l'ha provata

[tra le rovine di antiche possenti città: non è, come sulle tombe dei nostri cari, il rimpianto delle perdite personali e della caducità dei propri fini, ma la tristezza disinteressata di chi vede travolta una forma splendida e colta di vita umana].

Ma a questa categoria del cangiamento, súbito si connette l'altro lato, che [cioè] dalla morte vita nuova risorge.

[È il piú alto pensiero della metafisica orientale, simboleggiato in forma corpulenta nel mito della fenice].

[Ma] è [pensiero] occidentale, che lo spirito esca non solamente ringiovanito, ma anche elevato, trasfigurato. Certamente, egli si presenta in antitesi con se medesimo, distrugge la forma della sua configurazione e cosí si eleva a nuovo sviluppo. Ma deponendo il velo della sua esistenza, non si limita ad assumere un'altra veste, bensí sorge come spirito piú puro dalla cenere della sua forma primitiva. Questa è la seconda categoria dello spirito. Il r i n g i o v a n i r e dello spirito non è semplice ritorno alla medesima forma; è depurazione, rielaborazione di se stesso. Assolvendo il proprio cómpito, si crea cómpiti nuovi, e con ciò moltiplica la materia del proprio lavoro. Cosí vediamo nella storia lo spirito profondersi in una quantità inesauribile di direzioni, trovarvi godimento e appagamento. Ma il suo lavoro ha pur sempre il solo risultato, di dare nuovo incremento alla sua attività, e di estenuarsi ancora una volta. Sempre ciascuna delle sue

creazioni, nelle quali egli ha trovato il proprio appagamento, gli viene incontro come materia nuova, che vale a lui come incitamento a elaborarla . . . In questa gioia della propria attività, ha che fare soltanto con se stesso. È bensí irretito da condizioni, interne ed esterne, che non soltanto gli fanno trovare sul suo cammino resistenze e impedimenti, ma anche possono determinare il fallimento assoluto de' suoi tentativi. Ma allora egli perisce nell'adempiere alla propria missione di essere spirituale, per il quale il fine non consiste nell'opera, ma nella sua propria attività, e anche cosí offre ancora lo spettacolo, di essersi manifestato come una siffatta attività.

. . . Ma . . . qual è la fine di tutte queste vicende particolari? Non possiamo pensarle esaurite nella loro singolare finalità: c'è u n a opera, della quale tutto deve tornar a profitto. A questa enorme immolazione di contenuto spirituale deve pure star a fondamento un ultimo fine. Ci s'impone la questione, se dietro al tumulto di questa rumorosa superficie non stia un intimo silenzioso secreto lavoro, nel quale la energia di tutte le manifestazioni venga conservata. Può esserci motivo di perplessità la grande molteplicità, anzi contraddittorietà di questo contenuto. Oggetti che son tra loro opposti, li vediamo onorati come sacri, e come tali che hanno accaparrato per sé l'interesse dell'epoche, dei popoli. Spunta l'aspirazione a trovare nella idea la giustificazione di una tale rovina. Questa considerazione adduce alla terza categoria, alla questione di un fine ultimo in sé e per sé. È la categoria della r a g i o n e stessa; essa è presente alla coscienza come la fede nella ragione dominante nel mondo...

[Lo H. passa a considerare due forme, nelle quali si è manifestato il convincimento del dominio della ragione nell'universo: vale a dire la dottrina anassagorea del Nous, e la fede nella Provvidenza rettrice del mondo. Ma a quel modo che Socrate si mostró insodisfatto, perché il principio anassagoreo era un principio astratto e la Natura continuava a non essere concepita come una evoluzione del principio stesso, come una produzione del medesimo, della ragione causatrice, cosí la fede nella Provvidenza si contrappone alla dottrina filosofica della razionalità della storia, perché rimane anch'essa generica, indeterminata e astratta; non la si applica, per una presunta

ignoranza del piano provvidenziale, al corso degli avvenimenti del mondo, che si continua a spiegare naturalisticamente: tutt'al piú si riconosce la Provvidenza divina in certi casi singolari di realizzazione di fini personali].

Ma nella storia universale abbiamo a che fare con individui che sono popolazioni, con totalità che sono Stati; non possiamo dunque fermarci a questa — per cosí dire — «minutaglia» della fede nella Provvidenza, e neanche, del pari, alla fede puramente astratta e indeterminata, la quale si limita ad arrestarsi alla veduta generica, che c'è una Provvidenza governatrice del mondo, ma non vuole procedere al determinato; bensí dobbiamo piuttosto andar a fondo della cosa [riconoscendo in tutto il corso della storia l'attuarsi del piano provvidenziale]. Il concreto, le vie della Provvidenza sono i mezzi, sono i fenomeni della storia, che ci stanno dinanzi agli occhi; e noi dobbiamo metterli in relazione soltanto con quel principio universale.

Ma io, facendo menzione della conoscenza del piano della Provvidenza divina in generale, ho ricordato una questione che ai nostri giorni prevale per importanza, cioè la questione della possibilità di conoscere Dio, — o piuttosto, poiché ha cessato di essere una questione, la dottrina, che è diventata il pregiudizio, della impossibilità di conoscere Dio, in contraddizione con quel che nella Sacra Scrittura è prescritto come supremo dovere, cioè di non soltanto amare, ma conoscere Dio. Si nega quel che appunto lí è detto, che cioè dallo Spirito siamo introdotti nella verità, che lo Spirito tutte le cose conosce, e persino si profonda nella Divinità.

Può la fede ingenua rinunziar a vedere piú a fondo, arrestandosi alla rappresentazione generica di un governo divino dell'universo. Chi fa cosí, non merita biasimo, fin tanto che la sua fede non diventi polemica. Ma a questa rappresentazione ci si può attenere anche per effetto di una prevenzione, e la proposizione generica proprio per la sua genericità può avere un particolare senso negativo, cosicché la essenza divina venga tenuta lontana, portata di là dalle cose umane e dalla umana conoscenza. Cosí ci si riserva dall'altro lato la libertà di metter da parte

la esigenza del vero e del razionale, e ci si procura la comoda facoltà di effondersi nelle proprie rappresentazioni. In questo senso ogni rappresentazione di Dio diventa vacua ciancia. Se Dio viene posto di là dalla nostra coscienza razionale, siamo liberati cosí da ogni preoccupazione relativamente alla sua natura come da [la esigenza di] trovare la ragione nella storia universale; ci si può allora sbizzarrire in libere ipotesi. La pia umiltà sa bene, che cosa ci guadagni con la sua rinunzia...

Si può sentir dire spesso... che è temerità voler penetrare nel piano della Provvidenza. In ciò è da vedere un risultato della idea, oggi diventata quasi universalmente assiomatica, della inconoscibilità di Dio. E se a questa conchiusione disperata è pervenuta proprio la teologia, è necessario rifugiarsi appunto nella filosofia, se si vuole conoscere Dio. La ragione viene bensí tacciata di orgoglio, per voler sapere qualche cosa in proposito. Ma si deve dire piuttosto che la vera umiltà consiste precisamente nel riconoscere Dio in tutto, nel rendere in tutto a Lui l'onore, e precipuamente sul teatro della storia universale. Ci si trascina dietro come una tradizione [la dottrina] che la sapienza di Dio sia da riconoscere nella natura. Epperò fu tempo ch'era di moda ammirare la sapienza di Dio nelle bestie e nelle piante. Si mostra conoscenza di Dio, restando sbalorditi dinanzi a destini d'individui o a produzioni della natura. Se si ammette che la Provvidenza si riveli in oggetti e in materie cosí fatte, perché no nella storia universale? Sarebbe forse perché questa materia appare troppo grande? Di fatto ci si rappresenta abitualmente la Provvidenza come operante soltanto in piccolo, si pensa ch'essa sia come un ricco, che distribuisce agli uomini le sue elemosine e li tien lontani da sé [*ihnen steuert*]. Ma credere che la materia della storia universale sia troppo grande per la Provvidenza, è un errore; poiché la sapienza divina è sempre la stessa, in grande come in piccolo. Nella pianta e nell'insetto è la stessa che nei destini d'intieri popoli e imperi, e non c'è necessità di pensare Dio come cosí debole da non poter esercitare la propria sapienza in grandi oggetti. Se non si ritiene la Provvidenza divina come efficiente dovunque, questa dovrebb'essere piuttosto una forma di

umiltà che si riferisce alla materia, ma non già a quella sapienza [è la materia che dovrebbe parere indegna, ma non la Sapienza impotente]. Del resto la natura è una scena piú subordinata che non la storia universale. La natura è il campo dove la idea divina è nell'elemento muto di ogni luce concettuale; ma nell'elemento spirituale la idea è sul terreno che le è proprio, e lí appunto dev'essere conoscibile. Armàti del concetto della ragione, non c'è materia che ci debba incutere soggezione.

... Se Dio... non ha da essere conosciuto, allo Spirito altro non rimane che lo debba interessare, fuorché il non-divino, il limitato, il finito. È certo che l'uomo deve necessariamente occuparsi del finito; ma è una necessità superiore che la vita dell'uomo abbia una sua domenica, quand'egli si eleva sopra le faccende dei giorni feriali, si occupa del Vero e se lo reca alla coscienza.

[Non si può pensare un dio invidioso, che non si comunichi: e neanche un dio che si comunichi soltanto nella natura da un lato, e dall'altro nel cuore, nel sentimento, nella coscienza immediata; se la religione è prerogativa dell'uomo in confronto con gli altri animali, Dio non può rivelarsi all'uomo, se non in quanto questi è, a differenza da quelli, un essere pensante. Il sentimento è la forma piú bassa che un contenuto possa assumere: la forma della pura particolaristica subbiettività].

Il Vero è alcunché di universale, essenziale, sostanziale in se stesso; ed è una tal cosa soltanto nel pensiero, e per il pensiero. Ma lo spirituale, quel che chiamiamo Dio, è proprio la verità veramente sostanziale, e in sé essenzialmente individuale, subbiettiva. Esso è il [principio] pensante, e questo è in sé creativo; come tale lo troviamo nella storia universale. Quant'altro noi chiamiamo inoltre vero, è soltanto una forma particolare di questa verità eterna, ha il proprio fondamento soltanto in questa, e ne è solamente un raggio. Se nulla si conosce di essa, non si conosce niente di vero, niente di giusto, niente di morale.

[Nel Cristianesimo Dio è rivelato al sentimento e alla coscienza rappresentativa: e è data anche al pensiero la possibi-

lità di conoscerlo. Con il Cristianesimo, è venuto per il fine ultimo del mondo il tempo di realizzarsi consapevolmente e con validità universale: ciò costituisce l'epoca assoluta della storia universale. Con la iniziazione nei misteri della Divinità è data anche la chiave della storia universale stessa, della conoscenza del piano provvidenziale. La credenza generica — oltre la quale la religione non va — che la storia universale è un prodotto della ragione eterna, e che le sue grandi rivoluzioni sono determinate dalla ragione, è il punto di partenza della storia universale].

Perciò si deve dire esser venuta anche assolutamente l'epoca che questa persuasione, questa certezza, non può rimanere soltanto in forma di rappresentazione, ma viene anche pensata, esplicata, conosciuta, — diventa un sapere determinato. La fede non s'impegna in uno sviluppo del contenuto, in una penetrazione della necessità, — ciò è dato soltanto dalla conoscenza. Dal fatto che lo spirito non trova posa, risulta evidente che una tal epoca deve necessariamente venire: il supremo fastigio dello spirito, il pensiero, il concetto reclama il suo diritto; la sua piú universale, la sua essenziale essenzialità è la vera e propria natura dello spirito.

[Lo H. critica la distinzione tra credere e sapere. Sapere significa avere dinanzi alla coscienza qualche cosa come oggetto, ed esserne certo; e anche credere è esattamente la stes a cosa. Il conoscere invece penetra a fondo nelle ragioni, nella necessità del contenuto ch'è oggetto del sapere, e anche del contenuto del credere, prescindendo dall'autorità della Chiesa e del sentimento, la quale è alcunché d'immediato: e svolge, d'altra parte, il contenuto nelle sue determinazioni piú precise].

... La natura dello spirituale non è di essere un *quid* astratto, bensí di essere qualche cosa di vivente, un individuo universale, di essere soggettivo, determinantesi, conchiudentesi in se stesso. Perciò la natura di Dio, allora soltanto veramente la si sa, quando se ne conoscono le determinazioni. Cosí anche il Cristianesimo parla di Dio, lo riconosce come spirito, e questo non è l'astratto, ma è il processo in se medesimo, il quale pone differenze assolute, che la religione cristiana ha fatto conoscere proprio agli uomini.

Dio non vuole per figliuoli anime dal cuore angus
nè teste vuote, ma esige che lo si riconosca, vuol ave
figliuoli, il cui spirito sia povero in sé, ma ricco
[che sieno poveri di spirito quanto a se stessi, r
ricchi quanto a] conoscenza di Dio, e che in questa con
scenza ripongano ogni valore. La storia è la esplicazio
della natura di Dio in un elemento particolare e determ
nato, sicchè non può bastare e trovar posto qui, una con
scenza che non sia determinata. Dev'essere finalmen
tempo di comprendere anche questa ricca produzio
della ragione creatrice, che è la storia universale. — L
nostra conoscenza mira ad acquistare la persuasione pr
fonda che il fine vagheggiato dalla eterna sapienza è a
tuato sul terreno cosí della natura, come dello spirito rea
e attivo nel mondo. In questo senso la nostra meditazion
è una teodicea, una giustificazione di Dio . . . : il Mal
nel mondo in generale, incluso anche il male morale, do
vrebb'essere compreso, lo spirito pensante esser conciliat
con il Negativo; e precisamente nella storia universal
tutta quanta la massa del male concreto ci viene post
dinanzi agli occhi . . .

Questa conciliazione può essere conseguita solament
attraverso la conoscenza del Positivo, nel quale que
Negativo svanisce in qualche cosa di subordinato
superato — in parte mercé la coscienza di quel che ir
verità sia il fine ultimo del mondo, in parte mercé la
coscienza che questo dev'esservi realizzato, e che il Male
non si è fatto valere accanto ad esso, in ugual misura
e in ugual modo. La giustificazione mira a rendere comprensibile il Male, dinanzi all'assoluta potenza della ragione. Si tratta della categoria della negazione, della
quale prima si parlava, e che ci fa vedere come nella
storia universale venga sacrificato sul suo altare quanto
v'ha di piú nobile e bello. Questa negazione viene respinta dalla ragione pensante, la quale in luogo di essa
vuole piuttosto un fine positivo. Individui singoli sono
stati umiliati: ma non a questo si può fermare la ragione;
fini particolari si pèrdono nell'Universale. La ragione
vede nel generarsi e nel perire l'opera ch'è venuta fuori
dal lavoro universale del genere umano, un'opera che
realmente è nel mondo al quale apparteniamo. Quel che

appare non ha preso forma di realtà senza concorso nostro; per intenderlo è soltanto necessaria la coscienza, e precisamente la coscienza pensante. Poiché quel positivo non è già solamente nel godimento del sentimento, della fantasia, ma è qualche cosa che appartiene alla realtà e appartiene a noi, o a cui noi apparteniamo. La Ragione, della quale è stato detto che regge il mondo, è una parola indeterminata, al pari della Provvidenza — si parla sempre di ragione, senza appunto poter indicare quale ne sia la determinazione, il contenuto, nè secondo quale criterio possiamo giudicare se una cosa sia razionale o irrazionale. La ragione intesa nella sua determinazione, questa soltanto è la cosa; il resto, per quanto non ci si scosti dalla ragione in generale, non sono che parole . . .

(Die Vernunft in der Geschichte: Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte [pubbl. da G. Lasson, 1917]. Allgemeine Einleitung: I. Die Vernunftansicht der Weltgeschichte. Non ho conservato la distinzione tipografica tra i passi compresi e i passi non compresi nelle precedenti edizioni).

Filosofia e storia della filosofia.

Chiarimenti sopra la varietà delle filosofie. — Senza dubbio è un fatto abbastanza accertato, che di filosofie ce n'è e ce n'è state diverse. Ma la verità è una sola, — questo sentimento o questa fede l'istinto della ragione l'ha invincibile. « Dunque può anche soltanto una filosofia essere quella vera, e poiché esse sono tanto differenti » — se ne deduce — « le altre necessariamente sono soltanto errori. Viceversa ciascuna assicura, sostiene, dimostra di essere essa medesima quell'una ». Questo è un modo usuale di ragionare, ed è una veduta apparentemente giusta del pensiero sobrio [*qui propriamente*: « del pensare a digiuno »; allusione alla mentalità illuministica (v. s. pag. 364)]. Per quel che riguarda il pensare a digiuno, — per valerci di questa espressione significativa — noi sappiamo, circa il digiuno, dalla esperienza quoti-

diana, che, quando siamo digiuni, nello stesso tempo
subito dopo abbiamo fame. Invece, quel « pensiero a
giuno » ha il talento e l'abilità di non passare dalla s
inedia alla fame, al desiderio, bensí di essere e rimane
sazio in se medesimo. Con ciò questo pensiero, che pa
un tale linguaggio, si dà a divedere come morto int
letto; poiché soltanto quel ch'è morto è digiuno, e p
cosí è e rimane, nello stesso tempo, sazio. Invece la vit
lità, sia fisica sia spirituale, non rimane sodisfatta nel
inedia, bensí è appetizione, si converte in fame e se
di verità, di conoscenza della verità, urge per la sodisf
zione di questo appetito, e non si lascia tener a bada
saziare con riflessioni di quel genere.

Ma di piú preciso, intorno a codesta riflessione,
sarebbe da dire già, prima di tutto, questo, che cioè, pe
diverse che fossero le filosofie, avrebbero pur tuttavi
una cosa in comune, vale a dire di essere filosofia. Qua
lunque fosse dunque la filosofia che uno studiasse o dell
quale si fosse reso padrone (dato che fosse propriament
una filosofia), ciò di cui si fosse cosí reso padrone, sa
rebbe pur sempre filosofia. Quel discorrere e ragionar
che non va oltre la semplice diversità, e per nausea
terrore del particolare, nel quale [tuttavia] realmente c'
un universale, non vuol afferrare o riconoscere questa
universalità — [un tale atteggiamento] io l'ho altrove
(*Enciclopedia*, § 13, *Nota*) paragonato a [quello di] un
ammalato, al quale il medico abbia consigliato di mangiare frutta, ma che, quando gli vengono messe davanti
ciliege o prugne o uva, per abito pedantesco dell'intelletto, non vuol saperne di prendere, perché di questi
frutti, nessuno è frutta, ma uno è ciliege, l'altro prugne
o uva...

Dobbiamo far intendere che questa varietà delle molte
filosofie non soltanto non riesce pregiudizievole alla filosofia stessa — alla possibilità della filosofia — ma è
stata ed è assolutamente necessaria alla esistenza della
scienza della filosofia...

Certamente, il punto di partenza nostro in questa
considerazione è [1°] che la filosofia ha il fine d'intendere, mercé pensieri e concetti, la verità, non già di
conoscere che non c'è nulla da conoscere, o per lo meno

che non è conoscibile la verità vera, bensí soltanto una verità temporanea e finita (una verità, cioè, che nello stesso tempo è anche una non-verità); — [2°] inoltre, che nella storia della filosofia abbiamo che fare [non altro che] con la filosofia stessa.

Ciò che qui importa, lo possiamo riassumere nella unica definizione dello « sviluppo ». Una volta resaci chiara questa, tutto il resto risulterà e seguirà da sè. I fatti della storia della filosofia non sono avventure, — allo stesso modo che la storia universale non è soltanto romanzesca — non formano solamente una collezione di avvenimenti fortuiti, di peregrinazioni di cavalieri erranti, che si azzuffano per loro gusto [*für sich*], si travagliano senza scopo, e la cui attività è svanita senza lasciare traccia. Parimenti non è da credere che [nel campo della filosofia] qua uno abbia escogitato una cosa, là un altro [un'altra] a capriccio, ma nel movimento dello spirito pensante c'è essenzialmente connessione. È un processo che si attua razionalmente. Dobbiamo prender a considerare la storia, e in particolare la storia della filosofia, con questa fede nello spirito universale.

Chiarimenti per la definizione del concetto di storia della filosofia. — Difatti il principio già piú sopra addotto, che cioè la verità è una sola, è ancora astratto e formale. In senso piú profondo, è il punto di partenza della filosofia; e il fine della filosofia è riconoscere questa verità ch'è una, ma [riconoscerla] nello stesso tempo come la fonte, della quale tutto il resto, tutte le leggi della natura, tutt'i fenomeni della vita e della coscienza, sono solamente un efflusso e un riflesso — ovvero, per una via apparentemente opposta, ricondurre tutte queste leggi e questi fenomeni a quell'unica fonte, ma per trarre da questa la comprensione di essi, cioè per riconoscere la loro derivazione da quella. La cosa piú essenziale è dunque piuttosto di riconoscere che la verità una non è soltanto un pensiero semplice e vuoto, ma un pensiero determinato in sé.

Con l'intento di giungere a questa conoscenza, bisogna che c'intratteniamo sopra alcuni concetti astratti, che come tali sono affatto generici e aridi. Si tratta di definire i due concetti di sviluppo e di concreto. Il

prodotto del pensare è il pensato in generale; il pensiero [tuttavia] è [ancora] formale, il concetto è pensiero piú determinato, idea è il pensiero nella sua totalità, nella sua determinazione ch'è in sé e per sé. La idea poi è anche il vero, ed essa sola è il vero. Ora, natura della idea è essenzialmente di svilupparsi, e soltanto attraverso lo sviluppo intendere se stessa, diventare quel che è.

a) *Il concetto di sviluppo*. — La idea di sviluppo è nota. Ma caratteristico della filosofia è d'investigare quel che del resto suole reputarsi noto. Quel che si maneggia e adopera senza pensarci sopra, ciò con cui ci si aiuta nella vita [quotidiana], è proprio, se si manca di cultura filosofica, l'ignoto. La ulteriore dichiarazione di questi concetti è di spettanza della scienza logica. Che la idea debba prima di tutto farsi quel che è, sembra contraddittorio: essa è quel che è, si potrebbe dire.

Per intendere che cosa sia svilupparsi, è necessario distinguere due — per cosí dire — stati diversi. Il primo è ciò ch'è noto come disposizione, capacità, essere-in-sè (come lo chiamo io), *potentia*, δύναμις. La seconda determinazione è l'essere-per-sé, l'attualità (*actus*, ἐνέργεια). Noi diciamo che l'uomo è ragionevole, ha la ragione per natura: a questo modo l'ha soltanto come disposizione, in germe. L'uomo ha ragione, intelletto, fantasia, volontà, fin dalla nascita, e persino nel grembo materno. Il bambino è anche lui uomo, ma ha soltanto la facoltà, la possibilità reale della ragione; è come se non avesse ragione, questa non esiste ancora in lui: non può ancora far nulla di ragionevole, non ha coscienza razionale. Quando quel che l'uomo è in sé, diventa per lui, [diventa] dunque la ragione per sé — allora soltanto l'uomo ha attualità per un certo rispetto, — è realmente ragionevole, e [tale è diventato] ora per la ragione.

Che cosa significa ciò piú precisamente? Quel ch'è in sé, bisogna che diventi oggetto per l'uomo, che venga alla coscienza; e cosí diventa per l'uomo. Quel che [è diventato] oggetto per lui, è quello stesso ch'egli è in sè; e cosí soltanto l'uomo diventa per sé, è sdoppiato, [ma nello stesso tempo] è conservato, e non diventato un altro. L'uomo è pensante, e poi pensa il pensiero; nel pensare, è oggetto soltanto il pensare, la razionalità pro-

duce il razionale, la ragione è il suo proprio oggetto. (Il pensiero degenera poi anche in irragionevolezza, ma questo va riservato a una considerazione ulteriore). L'uomo, che è ragionevole in sè, non è progredito, quando è [diventato] ragionevole per sé. L'in-sé si conserva, eppure la differenza è addirittura enorme. Non vien fuori un contenuto nuovo; eppure questa forma [dell'essere-per-sé] è una differenza enorme. Da questa differenza dipende tutta la differenza [di sviluppi] nella storia universale. Ragionevoli son tutti gli uomini; ciò che questa ragionevolezza ha di formale, è che l'uomo è libero; in ciò consiste la sua natura. Tuttavia in molti popoli c'è stata schiavitú, e in parte c'è ancora, e i popoli ne sono contenti. L'unica differenza che passa tra i popoli affricani e asiatici, e i Greci, i Romani, [i popoli del]la età moderna, sta in ciò, che questi sanno di esser liberi, e di esser liberi per sé; liberi sono anche quelli, ma non sanno: essi non esistono come liberi. Ciò costituisce l'enorme cambiamento di condizione. Tutto il conoscere, l'apprendere, la scienza, lo stesso agire, non mira ad altro che a trarre fuor di sé, quel ch'è intimo, in sé, e a diventare oggetto a se stesso.

Entrare nella esistenza è cangiamento, e intanto rimanere uno e lo stesso. L'in-sé governa il processo. La pianta non si limita a trasformarsi indefinitamente, smarrendosi in una tale trasformazione. Lo stesso si dica del germe della pianta. A guardarlo non ci si vede nulla. Ha l'impulso a svilupparsi, non può durare a essere solamente in sé. L'impulso è la contraddizione, che [cioè] il germe è soltanto in sé, e tuttavia non dev'essere soltanto in sé. L'impulso affiora alla esistenza. Vien fuori un molteplice; ma questo è contenuto tutto quanto già nel germe — ben s'intende, idealmente contenuto, non sviluppato, ma inviluppato. Questo emergere alla esistenza giunge a perfezione, un fine si pone. La suprema estrinsecazione, il fine predeterminato è il frutto, — cioè il prodursi del germe, il ritorno allo stato primiero. Il germe vuol produrre se stesso, ritornare a se stesso. Quel che vi è contenuto, viene esplicato, e si ricostituisce poi di nuovo nella unità, dalla quale era uscito. Vero è che nelle cose naturali si dà il caso che il soggetto

che ha incominciato [il processo], e l'esistente, che lo chiude — frutto, semi — sono individui di due sorte. In apparenza il risultato dello sdoppiamento è la divisione in due individui; riguardo al contenuto, sono lo stesso. Parimente nella vita animale: genitori e figliuoli sono individui diversi, sebbene della stessa natura.

Nello spirito le cose stanno altrimente. Lo spirito è coscienza, è libero, perché in esso coincidono principio e fine. Nella natura il germe, dopo essersi fatto altro da sé, si ricostituisce a unità. Cosí anche nello spirito; [ma] quel che è in sé, diventa per lo spirito, e cosí questo diventa per sé. Il frutto, il seme diventa non per il primo germe, ma soltanto per noi; nello spirito non soltanto una cosa e l'altra [i due momenti] sono in sé la medesima natura, ma sono un esser-una-per-l'altra, e perciò appunto un essere-per-sé. Quello per cui l'altro è, è lo stesso che l'altro. Soltanto perciò lo spirito [standosene] in (*bei*) se stesso, è in (*in*) quel ch'è altro da lui. Lo sviluppo dello spirito è estrinsecarsi, scindersi, e nello stesso tempo venire a se stesso.

Questo starsene-in-sé, questo venire-a-sé dello spirito può esser enunciato come il supremo assoluto suo fine. Questo soltanto egli vuole, e nient'altro. Quanto accade — eternamente accade — in cielo e in terra, la vita di Dio e tutto quel che si fa nel tempo, mira a questo soltanto, che [cioè] lo spirito conosca se stesso, si faccia oggetto a se stesso, si trovi, diventi per se stesso, si raccolga in se stesso. Lo spirito è sdoppiamento, è alienazione, ma [soltanto] per poter trovare se stesso, per poter venire a se stesso. Questo soltanto è libertà; è libero quel che non si riferisce a alcunchè d'altro, e non ne è dipendente. Lo spirito, venendo a se stesso, consegue l'intento di essere piú libero. Qui soltanto si fa luogo a vero possesso [di sé], a vero convincimento proprio. In nessun'altra sfera, all'infuori dal pensiero, lo spirito perviene a questa libertà. Cosí nell'intuire, nei sentimenti: [qui] io mi trovo determinato, non sono libero, ma s o n o c o s í [come mi trovo a essere], se anche io abbia una coscienza che sovrasta questa mia sensazione. Nel volere abbiamo fini determinati, interesse determinato; sono libero bensí, dal momento che questo

interesse è l'interesse mio, ma questi fini contengono sempre qualche cosa d'altro, o qualche cosa che per me è alcunché d'altro, come impulsi, inclinazioni ecc. Solamente nel pensiero la estraneità è tutta trasparente, è scomparsa; qui lo spirito è libero in maniera assoluta. Con ciò è espresso nello stesso tempo l'interesse della idea, della filosofia.

b) *Il concetto di concreto.* — A proposito dello sviluppo si può domandare: Che cos'è che si sviluppa? che cos'è il contenuto assoluto? Sviluppo è attività formale, senza contenuto, — cosí ci si figura. Ma l'atto non ha altra determinazione che l'attività; da questa è determinata la natura del contenuto in generale. Essere-in-sé ed essere-per-sé sono i momenti dell'attività; l'atto consiste nel comprendere in sé tali momenti distinti. Ma l'atto rimane intanto essenzialmente uno; e questo [questa unità] è il concreto. Concreto non è soltanto l'atto, ma anche l'in-sé, il soggetto dell'attività, il quale dà principio: il prodotto [è] ugualmente (*ebenso*) [e] l'attività e quello [quel soggetto] che incomincia. Il corso dello sviluppo è anche il contenuto, la idea stessa. È uno ed è un altro, e ambedue son uno; questo è il terzo, — l'uno, nell'altro, se ne sta in se stesso, non fuori da se stesso.

È un pregiudizio comune che la scienza filosofica abbia a che fare soltanto con astrazioni, con vacue generalità, — che al contrario, la intuizione, la nostra autocoscienza empirica, il sentimento di noi stessi, il senso della vita sieno quel ch'è concreto in sé, ricchezza determinata in sé. È un fatto che la filosofia sta nella sfera del pensiero, e però ha che fare con generalità; il suo contenuto è astratto, ma soltanto rispetto alla forma, all'elemento: tuttavia in se stessa la idea è essenzialmente concreta, — è la unità di determinazioni distinte. Ecco in che cosa si distingue la conoscenza razionale dalla semplice conoscenza intellettuale; e il còmpito del filosofare, in contrasto con l'intelletto, è di mostrare che il vero, la idea consiste non in vacue generalità, ma in un universale, che è in se stesso il particolare, il determinato. Se il vero è astratto, vuol dir che non è vero. La sana ragione umana mira al concreto. Soltanto la riflessione

dell'intelletto è teoria astratta, non vera, di una giustezza puramente cerebrina, — e tra l'altro non è neanche pratica. La filosofia è sommamente nemica dell'astratto, e riconduce al concreto.

Cosí la idea, rispetto al suo contenuto, è da (*in*) sé concreta, cosí pure in sé (*an sich*), e parimente [concreto è] l'interesse che quel ch'essa è in (*an*) sé, si estrinsechi per lei (*für sie*). Collegati i due concetti, otteniamo il movimento del concreto. Poiché l'in-sé (*Ansich*) è concreto già da (*in*) se stesso, e noi poniamo soltanto quel che in (*an*) sé [già] esiste: quel che si aggiunge è soltanto la forma nuova, onde appare ora come distinto quel che per lo innanzi era inchiuso nell'Uno originario. Il concreto deve diventare per sé. Da (*in*) sé è distinto, — come in-sé (*Ansich*), come possibilità, non è posto ancora come distinto, [è] ancora nella unità (questa contraddice alla distinzione); è semplice e tuttavia distinto. Questa intima contraddizione del concreto è anzi quel che dà impulso allo sviluppo. Cosí vengono a esistere le differenze. Del pari viene alla differenza quel che le spetta di diritto: il diritto, cioè, di essere revocata e soppressa; la verità sua è solamente di essere nell'Uno. Questa è vitalità, cosí la vitalità naturale come quella della idea, dello spirito in (*in*) sé. La idea non è astratta — non è l'Essere supremo, del quale non si possa dire niente di piú; un tale Dio è un prodotto intellettualistico della età moderna. [La idea, o il vero Dio] è movimento, processo, ma è, in questo stesso, quiete; la differenza, in quanto è, è soltanto una differenza transitoria, mercé la quale vien fuori la piena concreta unità.

Per chiarire ulteriormente questo concetto di concreto, possiamo ora citare anzitutto cose sensibili come esempi di concretezza. Sebbene il fiore abbia molteplici qualità, come olezzo, gusto, forma, colore ecc., è purtuttavia uno. In questo petalo di questo fiore non può mancare alcuna di queste qualità; ogni singola parte del petalo ha tutte le proprietà del petalo intiero. Parimente l'oro in ciascuno de' suoi punti contiene tutte le sue qualità inseparate e indivise. Nel caso di oggetti sensibili, siamo disposti ad ammettere che una tale diversità è coesistente; ma nell'ordine spirituale il distinto viene concepito prevalente-

mente come opposto. Non troviamo contraddizione e non vediamo niente di male nel fatto che l'odore e il sapore del fiore, comecché diversi tra loro, sieno tuttavia semplicemente in uno; non li contrapponiamo uno all'altro. Solamente l'intelletto, il pensiero intellettivo trova incompatibile che cose diverse sieno una accanto all'altra. P. es. la materia è composta, ovvero lo spazio è continuo e ininterrotto; e poi possiamo altresí ammettere punti nello spazio. La materia è in sé connessa, si può anche sminuzzarla, e cosí continuar sempre a dividerla all'infinito; allora si dice che la materia è costituita di atomi, di punti, e che dunque non è continua. Cosí si hanno in un solo entrambe le determinazioni, continuità e risolvibilità in punti. [Ma] l'intelletto prende le due cose come reciprocamente escludentisi: « O la materia è senz'altro continua, o è costituita da punti »; invece ha di fatto ambedue le determinazioni.

Oppure dell'uomo diciamo che ha libertà; l'altra [sua] determinazione è la necessità. « Se lo spirito è libero, non è soggetto alla necessità »: e viceversa, « la sua volontà, il suo pensiero è determinato dalla necessità, dunque non è libero »; « una cosa » — si dice — « esclude l'altra ». Qui prendiamo le differenze come tali che si escludano, che non formino un concreto. Il vero, lo spirito è concreto, e le sue determinazioni sono libertà e necessità. Dunque la veduta piú elevata è, che lo spirito nella sua necessità è libero, e in questa soltanto trova la sua libertà, a quel modo stesso che la sua necessità ha fondamento soltanto nella sua libertà. Qui ci diventa piú difficile porre la unità. Ora, ci sono anche esistenze, che appartengono unilateralmente alla necessità: queste sono le cose naturali. La natura pertanto è astratta, non perviene alla esistenza vera; — non già che l'astratto non esista affatto. Il rosso, p. es., è una rappresentazione sensibile astratta, e la coscienza comune, quando parla del rosso, non pensa di aver che fare con un astratto. Ma una rosa, ch'è rossa, è un rosso concreto, nel quale si possono distinguere e isolare molti di tali astratti. La libertà può esser anche libertà astratta senza necessità; questa falsa libertà è l'arbitrio, ed è cosí proprio il contrario di lei medesima, l'esser vincolato senza averne co-

scienza, vacua opinione di libertà, — libertà puramente formale.

Il terzo [termine], il frutto dello sviluppo, è un risultato del movimento. Ma in quanto non è se non il risultato di un grado solo, è, in questo grado, come l'ultimo [punto], e allora è nello stesso tempo il punto iniziale, il primo [punto] di un altro grado di sviluppo. Perciò ha ragione Goethe di dire in qualche luogo: « quel ch'è formato, torna a diventar sempre esso stesso materia ». La materia ch'è già formata, che ha forma, è materia, a sua volta, di una forma nuova. Lo spirito si raccoglie in sé e si costituisce a oggetto; e il dirigersi del suo pensare verso tale oggetto, dà a questo la forma e la determinazione del pensiero. Questo concetto nel quale egli ha inteso se medesimo, e che egli è, questa sua formazione, questo suo essere, novamente separato da lui, egli se lo costituisce di nuovo a proprio oggetto, e ad esso volge di nuovo la propria attività. Cosí questo fare continua a formare il già da prima formato, gli dà altre determinazioni in piú, lo rende piú determinato in sé, piú sviluppato e piú profondo. Questo movimento, in quanto è concreto, è una serie di sviluppi che dev'essere rappresentata non come una linea retta, che si slancia nell'astrattamente infinito, ma come un circolo, come un ritorno in se stesso. Questo circolo ha per sua periferia una grande quantità di circoli; il tutto è una grande serie di sviluppi, la quale si ripiega sopra se stessa.

c) *La filosofia come conoscenza dello sviluppo del concreto.* — Ora che ho spiegato a questo modo la natura del concreto in generale, aggiungo, in ordine al suo significato, che il vero, cosí determinato in se stesso, ha la tendenza a svilupparsi. Soltanto la realtà vivente, la realtà spirituale si muove in se stessa, si sviluppa. La idea dunque — come concreta in sé, e sviluppantesi — è un sistema organico, una totalità, comprendente in sé una ricchezza di gradi e di momenti.

Ora, la filosofia è per se stessa la conoscenza di questo sviluppo, e, in quanto è pensare per concetti, è essa medesima questo sviluppo pensante. Quanto piú progredito questo sviluppo, tanto piú perfetta la filosofia.

Inoltre questo sviluppo non è diretto verso l'esterno,

come alla esteriorità, ma il differenziamento dello sviluppo è parimente un procedere verso l'interno; cioé la idea universale rimane il fondamento, essa rimane quel che tutto comprende e che è immutabile.

Dal momento che l'estrinsecarsi della idea filosofica nel suo sviluppo non è già un cangiamento, un diventare altro, ma è parimente un entrare in sé, un approfondirsi in sé — il progredire rende piú determinata in sé la idea che da prima era generica, indeterminata; — ulteriore sviluppo della idea o maggiore sua determinatezza sono perfettamente lo stesso. Qui il piú estensivo è anche il piú intensivo; — la estensione, in quanto è sviluppo, non è dispersione e disgregazione, ma è parimente coesione, tanto piú poderosa e intensa, quanto piú ricca e vasta è la estensione, e il campo su cui la coesione si esercita.

Son queste le proposizioni astratte intorno alla natura della idea e del suo sviluppo. Cosí è costituita in se stessa la filosofia formata; — nel complesso e in tutte le sue membra una è la idea, come in un individuo vivente una è la vita, uno il polso che batte per tutte le membra. Dall'unica idea escon fuori tutte le parti che in essa prendono rilievo, e la loro sistematizzazione; particolari, questi, che son tutti solamente specchi e imagini di quest'unica vitalità; solamente in questa unità hanno la realtà propria; e le loro differenze, le loro varie determinazioni sono esse stesse, nel loro insieme, solamente la espressione [della idea], e la forma contenuta nella idea. Cosí la idea è il centro, che nello stesso tempo è la periferia, la sorgente di luce, che in tutte le sue espansioni non esce da se stessa, ma rimane presente e immanente in sé; — cosí la idea è il sistema della necessità e della necessità sua propria, la quale pertanto è anche la sua libertà.

Risultati per il concetto di storia della filosofia. — Come la filosofia è sistema in via di sviluppo, cosí anche la storia della filosofia; e questo è il punto capitale, — il concetto fondamentale...

Per chiarire questo punto, bisogna prima di tutto rilevare la differenza, che può aver luogo riguardo al modo in cui il fenomeno si manifesta. L'apparire dei diversi gradi nel progredire del pensiero può cioé accadere [in

due modi: o] con la consapevolezza della necessità, secondo la quale ciascun grado successivo prende origine, onde questa qui è la sola determinazione e forma che può venire in luce — ovvero senza tale consapevolezza, a guisa di una produzione naturale, apparentemente accidentale, di maniera che internamente il concetto opera bensí coerentemente a se medesimo, ma questa coerenza resta inespressa: cosí nella natura, nel grado dello sviluppo dei rami, delle foglie, del fiore, del frutto, ciascuno si genera per sé, ma la idea interiore è il [principio] direttivo e determinante di questa successione: cosí ancora nel bambino vengono a manifestarsi una dopo l'altra le facoltà corporee, e in particolare le attività psichiche, semplicemente e naturalmente, cosicché i genitori, che per la prima volta fanno una tale esperienza, si vedono dinanzi quasi un miracolo, [e si domandano] donde provenga tutto ciò, che dall'interno prende realtà, e ora ecco si manifesta; e tutto il susseguirsi di questi fenomeni [presenta loro] soltanto la forma di una successione temporale.

Rappresentare uno dei modi di questa produzione, la derivazione delle formazioni, la pensata riconosciuta necessità delle determinazioni, è il còmpito e la incumbenza della filosofia come tale; e dato che quel che qui importa è la idea pura, e non ancora la formazione sua ulteriormente specificata come natura e come spirito, — in quella rappresentazione consiste precipuamente il còmpito e la incumbenza della filosofia logica. Ma quell'altro modo [dello stesso prodursi], onde i vari gradi e i vari momenti dello sviluppo compaiono nel tempo, con uno o altro modo di accadere, in questi particolari luoghi, presso questo e quel popolo, in date condizioni politiche e in un dato intrico di relazioni con queste — compaiono, in una parola, in questa determinata forma empirica — ecco lo spettacolo che ci mostra la storia della filosofia. Ecco la veduta che per questa scienza è la sola degna: veduta che in se stessa è la vera, per virtú del concetto della cosa; e che essa si mostri e avvalori parimente come conforme alla realtà, risulterà dallo studio di questa storia stessa.

Sopra questa idea mi fondo ora per asserire che la

successione dei sistemi filosofici nella storia è la stessa che la successione nella deduzione logica delle determinazioni concettuali della idea. Affermo che, quando i concetti fondamentali dei sistemi apparsi nella storia della filosofia sieno stati spogliati puramente di quel che riguarda la loro configurazione esteriore, la loro applicazione al particolare, e via dicendo, si ottengono i diversi gradi di determinazione della idea stessa nel suo concetto logico. Viceversa, preso il progresso logico per se stesso, ci si trova ne' suoi momenti capitali il progresso dei fenomeni storici; — ma certo è che questi concetti puri bisogna saperli riconoscere nel contenuto della forma storica . . .

. . . Dal fin qui detto chiaro appare che lo studio della storia della filosofia è studio della filosofia stessa; né potrebb'essere diversamente. Chi studia la storia della fisica, della matematica ecc., impara bene così a conoscere anche la fisica e la matematica stessa. Ma per riconoscere nella forma e apparenza empirica in cui la filosofia si manifesta storicamente, il suo progresso come evoluzione della idea, è certamente necessario portare già con sé la conoscenza della idea, — a quel modo che per giudicare le azioni umane bisogna portare con sé i concetti del giusto e del conveniente. Altrimenti, come si vede in tante storie della filosofia, non c'è dubbio che si offre all'occhio privo d'idee soltanto un cumulo disordinato di opinioni. . .

(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von D. Karl Ludwig Michelet. I Bd. — Einleitung in die Gesch. der Phil. A. Begriff der Gesch. der Phil.: sez. 1 *c*), 2, 3.

Questa trad. è condotta sopra la 1ª ed. del testo originale [1833]: qualche giovamento ho tratto — ripeto — dalla trad. del Momigliano [v. s.], condotta sopra la 2ª ed. [1840], che io non mi son potuta procurare).

La filosofia dello spirito: lo spirito oggettivo.

La conoscenza dello spirito è la piú concreta, [e] perciò [anche] la piú alta e difficile. Conosci te stesso, questo precetto assoluto, non ha, — né preso per sé, né

dove nella storia lo si trova enunciato, — il significato di una conoscenza di se medesimo, che si riferisca solamente alle particolari capacità, carattere, inclinazioni e debolezze dell'individuo; ma significa invece la conoscenza di ciò ch'è la verità dell'uomo, come della verità in sé e per sé, — della essenza stessa in quanto spirito. Ugualmente la filosofia dello spirito è lungi dall'avere lo stesso significato della cosí detta conoscenza degli uomini, la quale similmente si adopra a indagare le particolarità, passioni e debolezze degli altri uomini, queste cosí dette pieghe del cuore umano: — conoscenza codesta che, in parte, ha significato soltanto se sia presupposta la conoscenza dell'universale dell'uomo, e perciò, essenzialmente, dello spirito; in parte si occupa di quelle che sono esistenze della spiritualità accidentali, insignificanti, non vere; ma non penetra fino al sostanziale, allo spirito stesso.

Il sentimento, che ha lo spirito, della sua vivente unità, si pone già da sé in contrasto con il frazionamento di esso nelle diverse facoltà o forze, presentate come indipendenti una rispetto all'altra, ovvero, che torna lo stesso, nelle diverse attività, presentate alla stessa maniera. Ma piú ancora i contrasti, che subito si offrono [alla riflessione], della libertà e del determinismo dello spirito, e inoltre della libera efficienza dell'anima in antitesi con la corporeità a lei esterna, e ancora la intima connessione di entrambe, fanno qui sentire il bisogno di una comprensione [filosofica]. . .

La natura concreta dello spirito porta con sé, per chi si fa a considerarla, questa peculiare difficoltà: che cioé nello sviluppo del concetto dello spirito, le forme piú elevate (*tiefere*) del concetto stesso non si lasciano in pari tempo dietro di sé, e contrapposti a sé, come esistenze particolari, i gradi e le determinazioni particolari di tale sviluppo: questo è invece il caso della natura esterna, dove la materia e il movimento hanno la loro libera esistenza come sistema solare, le determinazioni dei sensi esistono, a un grado piú arretrato, anche come proprietà dei corpi e, in modo ancora piú libero, come elementi ecc. Al contrario, le determinazioni e i gradi dello spirito, rispetto ai gradi piú alti di sviluppo, vi sono essenzialmente soltanto

quali momenti, stati e determinazioni. Onde accade che in una determinazione piú bassa e astratta si mostri già empiricamente inchiuso il grado piú alto; come p. es., nella sensazione c'è tutta la piú alta spiritualità, quale contenuto o determinatezza. Considerando perciò superficialmente, può sembrare che nella sensazione, la quale è soltanto una forma astratta, abbia essenzialmente il suo posto, e persino la sua radice, quel contenuto, la religiosità, la moralità, ecc.; e che sia necessario considerare le determinazioni di esso come specie particolari della sensazione. Ma nello stesso tempo, considerando i gradi piú bassi, si rende necessario, per poterli cogliere nella loro esistenza empirica, richiamare gradi superiori, nei quali quelli esistono solamente come forme; e in tal guisa antecipare un contenuto, che soltanto piú tardi si presenta esplicato (p. es., nel [considerare il] naturale destarsi dal sonno, [bisogna richiamare] la coscienza; nel [considerare] la follia, l'intelletto, ecc.)...

Lo svolgimento dello spirito è questo, che cioè esso: I°) è nella forma della relazione con se stesso: dentro di esso la totalità ideale della idea diviene a lui, vale a dire ciò che è suo concetto, diventa per lui, e a lui il suo essere sta appunto nell'essere in possesso di sé (*bei sich*), cioé nell'esser libero. Tale è lo spirito soggettivo; II°) è nella forma della realtà, come di un mondo da produrre e prodotto da esso, nel quale la libertà sta come necessità esistente. Tale è lo spirito oggettivo; III°) è nella unità della oggettività dello spirito, e della sua idealità o del suo concetto: unità, che è in sé e per sé, ed eternamente si produce. Tale è lo spirito nella sua verità assoluta, — lo spirito assoluto...

Lo spirito oggettivo è la idea assoluta, ma solo come idea che è in sè; ed essendo perciò esso stesso sul terreno della finità, la sua razionalità reale conserva in sé l'aspetto dell'apparenza esteriore. Il volere libero ha in sé immediatamente anzitutto le differenze; che [cioé] la libertà [per un verso] è la sua determinazione interna e il suo scopo, [ma nello stesso tempo] è in relazione con

una oggettività esteriore preesistente, che si divide [da un lato] nei dati antropologici dei bisogni particolari, nelle cose naturali esterne, che sono per la coscienza; e [dall'altro lato] nella relazione di [voleri] singoli con [altri] voleri singoli, i quali [voleri] hanno coscienza di se stessi nella loro propria diversità e particolarità. Questo aspetto costituisce il materiale estrinseco per la esistenza del volere.

Ma l'attività finale di questo volere è di realizzare il suo concetto, la libertà, nell'aspetto esteriormente oggettivo, ond'essa sia un mondo determinato da quel volere, cosicché questo si trovi in tale mondo come in se stesso, unificato con se stesso, e il concetto raggiunga quindi la propria perfezione nella idea. La libertà, che si è configurata come realtà di un mondo, riceve la forma della necessità, — di cui la connessione sostanziale è il sistema delle determinazioni di libertà, e la connessione fenomenica è il potere, il riconoscimento della sua legittimità, cioé la validità che ha nella coscienza.

Questa unità del volere razionale con il volere singolo — il quale è l'elemento immediato e peculiare dell'attuazione del primo, — costituisce la semplice realtà della libertà. Poiché essa — e il suo contenuto — appartiene al pensiero, ed è l'universale in sé, il contenuto ha la sua vera determinatezza soltanto nella forma della universalità. Posto (*gesetzt*) in questa forma per la coscienza della intelligenza, e determinato come un potere che abbia autorità, esso è la legge (*Gesetz*). Liberato dalla impurità e accidentalità, che ha nel sentimento pratico e nell'impulso, e parimente impresso nel volere soggettivo, — non piú nella forma sentimentale e impulsiva, ma nella sua universalità, — come abitudine, modo di sentire e carattere del volere soggettivo stesso, quel contenuto è l'*ethos* (o costume: *Sitte*).

Questa realtà in generale, come esistenza del volere libero, è il diritto, il quale non è da prendere soltanto in senso strettamente giuridico, ma come tale che comprende la esistenza di tutte le determinazioni della libertà. Queste determinazioni, — in relazione con il volere soggettivo, nel quale, come universali, deb-

bon avere la loro esistenza, e nel quale soltanto possono averla, — sono i suoi doveri; mentre, in quanto abitudine e modo di sentire, sono in esso medesimo il costume. Ciò ch'è un diritto, è esso stesso anche un dovere; e ciò ch'è un dovere, è anche un diritto. Giacché una esistenza è un diritto soltanto sulla base del volere sostanziale libero; ed è un medesimo contenuto che, in relazione con il volere che si distingue come soggettivo e singolo, è dovere. È un contenuto medesimo quello che la coscienza soggettiva riconosce come dovere, e che essa porta alla esistenza, come diritto, negli altri. La finità del volere oggettivo è, da tal punto di vista, |tutt'uno con| la parvenza di distinzione dei diritti e dei doveri. . .

(Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [III[a] ed., 1830], §§ 377, 379, 380, 385, 483-6. 3[a] ed. Lasson, 1923).

... La volontà libera, per non rimanere astratta, deve anzitutto darsi una esistenza, e il primo materiale sensibile di questa esistenza son le cose, cioé gli oggetti esterni. Questa prima guisa della libertà è quella che dobbiamo conoscere come proprietà, la sfera del diritto formale e astratto, la quale comprende ugualmente la proprietà nella sua forma mediata di contratto, e il diritto in quanto è violato, cioè come delitto e pena. La libertà ch'è realizzata qui, è quel che si chiama persona, vale a dire il soggetto che è libero, anzi libero per sé, e si dà una esistenza nelle cose. Ma non si confà alla libertà questa semplice immediatezza della esistenza, e la negazione di tale determinazione è la sfera della moralità. Io non sono piú libero semplicemente in questa cosa immediata, ma ben anche in quanto la immediatezza sia stata superata, vale a dire sono libero in me medesimo, nella subbiettività. Questa è la sfera, nella quale quel che importa è il mio intendere e il mio intento e il mio fine, mentre la esteriorità vien posta come indifferente. Ma il bene, ch'è qui il fine universale, non deve rimanere puramente nel mio intimo, bensí deve realizzarsi. La volontà subbiettiva esige cioé che la sua interiorità, ossia il suo fine, venga ad avere esistenza esteriore, che

dunque il bene debba esser attuato nella esistenza esterna. Così la moralità come il momento precedente — il momento del diritto formale — sono due astrazioni, la cui verità è solamente la eticità. La eticità è pertanto la unità del volere nel suo [del volere] concetto, e del volere dell'individuo, cioé del soggetto. Il primo grado della sua esistenza è la famiglia, cioé, da capo, alcunché di naturale, in forma di amore e di sensibilità: qui l'individuo ha superato la sua ritrosa personalità, e si trova con la sua coscienza in una totalità. Ma nel grado successivo ci è riservato di vedere smarrirsi la vera e propria eticità e la unità sostanziale; la famiglia si disgrega, e i suoi componenti si comportano un verso l'altro come indipendenti, tenendoli stretti solamente il legame del reciproco bisogno. Questo grado [che è quello] della società civile, è stato spesso scambiato con lo Stato. Invece lo Stato è solamente il terzo grado, la eticità, lo spirito, nel quale si compie la grandiosa unificazione tra l'autonomia della individualità e la sostanzialità universale. Epperò il diritto dello Stato è superiore agli altri gradi: è la libertà nella sua forma piú concreta, la quale è subordinata ancora soltanto alla suprema verità assoluta dello spirito universale.

(Grundlinien der Philosophie des Rechts. Zusätze aus H.s Vorlesungen, zusammengestellt von Eduard Gans: 20 — Zusatz zu § 33. 2ª ediz. Lasson, 1921).

La società civile e lo Stato.

I.

Uno dei principii della società civile è la persona concreta, che come [persona] particolare è fine a se stessa, in quanto è una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e di volontà arbitraria, — ma [s'intende] la persona particolare, in quanto è essenzialmente in relazione con una consimile particolarità [individualità], cosicché ciascuna di esse riesce a farsi valere e a trovar appagamento [soltanto] per mezzo

dell'altra, e ciò, in pari tempo, esclusivamente perché è mediata dalla forma della universalità, [la quale è] l'altro principio.

Il fine egoistico nella sua realizzazione, cosí condizionato dalla universalità, è il fondamento di un sistema di dipendenza estesa in tutt'i sensi, onde la sussistenza e la prosperità dell'individuo e la sua esistenza giuridica sono intrecciate con la sussistenza, la prosperità, il diritto di tutti, sono fondate sopra questi, e solamente in questa connessione sono reali e garentite. — È questo il sistema che si può anzitutto chiamare Stato esteriore — Stato di necessità [*intendi*: del quale è richiesta la esistenza, per la sodisfazione dei bisogni individuali] e intellettualistico [in contrapposizione (v. appr.) con lo Stato, in quanto è il razionale in sé e per sé] (*Not- und Verstandesstaat*).

La idea in questa sua scissione conferisce a [ciascuno dei due] momenti una peculiare esistenza, — vale a dire, alla particolarità il diritto di esplicarsi ed effondersi da tutt'i lati, e alla universalità il diritto di rivelarsi come fondamento e forma necessaria della particolarità, e parimente come la potenza che sta al disopra di essa, e come il suo fine ultimo...

La individualità per se stessa, da una parte in quanto è appagamento — che si espande in tutt'i sensi — de' suoi bisogni, del suo casuale arbitrio e del suo capriccio subbiettivo, distrugge ne' propri godimenti se medesima e il suo concetto sostanziale; d'altra parte, in quanto è infinitamente provocata, e del tutto dipendente da esterna accidentalità e arbitrio, e parimente limitata dall'autorità della universalità, la sodisfazione del bisogno, sia necessario sia accidentale, è accidentale. In questi contrasti e nella loro complicazione la società civile offre lo spettacolo, appunto, della dissolutezza, della miseria, e dello sfacelo fisico e morale, ch'è comune a entrambe.

Lo sviluppo autonomo della individualità... è il momento che si mostra negli Stati antichi come irrompente depravazione del costume e ragione ultima della loro rovina. Questi Stati, in parte fondati sul principio patriarcale e religioso, in parte sul principio di una eticità piú spirituale, ma piú semplice, — in generale sopra la intuizione naturale originaria, non

poterono reggere alla scissione di questa intuizione e alla infinita riflessione dell'autocoscienza sopra se stessa: e a questa riflessione, com'essa cominciò a manifestarsi, in ordlne [dapprima] al modo di sentire e poi alla realtà, dovettero soccombere, perché al loro ancor semplice principio mancava la forza veramente infinita, ch'è riposta soltanto in quella unità, la quale lascia esasperarsi l'antitesi della ragione in tutta la sua forza, e superata che l'abbia, in quella quindi si conserva, e la tiene insieme, in se stessa. — Platone nella sua Repubblica rappresenta la eticità sostanziale nella sua ideale bellezza e verità, ma con il principio della individualità autonoma, che al suo tempo aveva fatto irruzione nella eticità greca, non può cavarsela altrimente che contrapponendogli la sua repubblica soltanto sostanziale, ed escludendo affatto il principio stesso, sin nelle sue realizzazioni iniziali, che sono la proprietà privata... e la famiglia, e poi nel suo sviluppo ulteriore, sotto forma di volontà arbitraria personale, di scelta del proprio stato ecc. Ecco il difetto, che fa disconoscere anche la grande verità sostanziale della sua repubblica e induce a ravvisare ordinariamente in essa una fantasia visionaria del pensiero astratto, quel che sovente si suol chiamare un ideale. Il principio dell'autonoma personalità dell'individuo, infinita in sé, il principio della libertà soggettiva, il quale ha fatto la sua apparizione, interiormente, nella religione cristiana, ed esteriormente, in connessione dunque con la universalità astratta, nel mondo romano, — non perviene, in quella forma soltanto sostanziale dello spirito reale, a far valere il proprio diritto. Storicamente questo principio è piú tardo del mondo greco, e parimente la riflessione filosofica, che discende fino a tanta profondità, è piú tarda che non la idea sostanziale della filosofia greca.

Ma proprio perché si svolge per se medesimo a totalità, il principio della particolarità trapassa nella universalità, e in questa soltanto ha la propria verità e il diritto della propria realtà positiva. Tale unità, a cagione della indipendenza dei due principii da questo punto di vista della scissione, non è la identità etica, e, appunto perciò essa sussiste, non già in quanto libertà, bensí in quanto necessità che il particolare si elevi alla forma della universalità, e in questa forma cerchi e abbia la propria sussistenza.

Come cittadini di questo Stato, gl'individui sono persone private, che han per proprio fine il loro parti-

colare interesse. Un tale fine, poiché è mediato dall'universale, il quale per conseguenza appare loro come mezzo, può da loro essere raggiunto, solamente in quanto essi medesimi determinino in maniera universale il loro sapere, volere e agire, e faccian di sé [ciascuno] un anello nella catena di questa connessione. Qui l'interesse della idea non è riposto nella coscienza di questi membri della società civile come tali, ma è il processo, onde la loro individualità e naturalità, mercé la necessità naturale e parimente mercé l'arbitrio dei bisogni, sono elevate a libertà formale e a formale universalità del sapere e del volere, e nella loro particolarità è formata la soggettività.

II.

Lo Stato è la realtà della idea etica, — lo spirito etico, in quanto volontà manifesta, chiara a se medesima, sostanziale, la quale pensa e conosce se stessa, e attua quel che conosce e in quanto lo conosce. Lo Stato ha nel costume la propria esistenza immediata, e ha la propria esistenza mediata nell'autocoscienza dell'individuo, nel sapere e nell'attività di lui, allo stesso modo che questa [autocoscienza], mediante il sentimento, ha nello Stato, — in quanto questo costituisce la sua essenza, il suo fine e il prodotto della sua attività, — la propria libertà sostanziale.

Lo Stato, in quanto è la realtà della volontà sostanziale, [realtà] che questa ha nell'autocoscienza particolare elevata alla sua universalità, è il razionale in sé e per sé. Questa unità sostanziale è fine a se medesima, fine assoluto, immoto, nel quale la libertà attinge il suo diritto supremo, al modo stesso che questo fine ultimo ha il diritto supremo di fronte ai singoli, il cui supremo dovere è di essere membri dello Stato.

Se si scambia lo Stato con la società civile e si fa consistere la sua destinazione nella sicurezza e nella tutela della proprietà e della libertà personale, l'interesse dei singoli come tali è il fine ultimo per il quale sono uniti, e da ciò segue parimente che essere membro dello Stato dipende

dal beneplacito di ciascuno. — Ma con l'individuo lo Stato ha tutt'altro rapporto; essendo lo Stato spirito oggettivo, l'individuo stesso, soltanto in quanto è membro dello Stato, ha oggettività, verità ed eticità. La unione come tale è per se stessa il vero contenuto e il vero fine, e la destinazione degl'individui è di condurre vita universale; questa sostanzialità e validità universale ha per proprio punto di partenza e per proprio risultato l'ulteriore loro particolare appagamento, attività, maniera di comportarsi. — La razionalità, considerata in astratto, consiste in generale nella unità e nel compenetrarsi della universalità e della individualità, e qui, in concreto, stando al contenuto, consiste nella unità della libertà oggettiva, cioè della volontà sostanziale universale, con la libertà soggettiva, in quanto questa è sapere individuale e sua [dell'individuo?] volontà, che cerca [la realizzazione di] fini particolari — e però, stando alla forma, consiste in un agire che si determina secondo leggi e principii pensati, cioè universali. — Questa idea è l'essere, in sé e per sé eterno e necessario, dello spirito . . .

Aggiunta: La idea dello Stato. — Lo Stato in sé e per sé, è la totalità etica, la realizzazione della libertà, e fine assoluto della ragione è che la libertà sia reale. Lo Stato è lo spirito che sta nel mondo e vi si realizza con consapevolezza, mentre nella natura si realizza come alienato da se stesso, come spirito dormiente. È lo Stato, solamente in quanto è presente nella coscienza, conoscendo se medesimo come oggetto esistente. Dov'è questione della libertà, si deve assumere a punto di partenza non l'autocoscienza individuale, ma soltanto la essenza dell'autocoscienza; poiché, lo sappia l'uomo o non lo sappia, questa essenza si realizza come potere indipendente, nel quale gl' individui singoli sono soltanto momenti. L' incedere di Dio nel mondo: ecco quel che fa che lo Stato sia; il suo fondamento è la potestà della ragione che si realizza come volontà. Nel [contemplare] la idea dello Stato, non si deve avere dinanzi agli occhi Stati particolari, istituzioni particolari, si deve piuttosto considerare per sé la idea, questo Dio reale. Ciascuno Stato, quand'anche in base ai propri principii lo si dichiari cattivo, quand'anche vi si riconosca questa o quella manchevolezza, ha sempre in sé, specialmente se appartiene al novero degli Stati civili del nostro tempo, gli essenziali momenti della propria esistenza. Ma poiché è più facile trovar fuori difetti che non concepire l'aspetto positivo, si cade facilmente nell'errore di dimenticare, per tenere l'occhio sopra aspetti singoli, l'intimo organismo dello Stato stesso. Lo Stato non è una opera d'arte; esso sta nel mondo, e per conseguenza nella sfera dell'arbitrio,

del caso e dell'errore; il male operare può sfigurarlo da molti lati. Ma il più brutto degli uomini, il delinquente, un ammalato e storpio è pur sempre un uomo vivo; il Positivo, la vita, sussiste a malgrado del difetto, e questo Positivo è ciò che qui importa.

[**Diritto e dovere nello Stato**]. — ... Poiché il dovere è, in primo luogo, il comportamento verso qualche cosa di sostanziale per me, di universale in sé e per sé, e all'incontro il diritto è la esistenza in generale di questo sostanziale, e pertanto è il lato della sua particolarità e della mia libertà particolare — essi appaiono, nei gradi formali, compartiti a lati o a persone differenti. Lo Stato come eticità, come compenetrazione del sostanziale e del particolare, inchiude che la mia obbligazione di fronte al sostanziale è nello stesso tempo la esistenza della mia libertà particolare, che cioé in esso, diritto e dovere sono unificati in uno e medesimo rapporto. Ma poiché inoltre nello stesso tempo i momenti distinti pervengono a quella forma e realtà che è loro peculiare, onde novamente viene in campo la distinzione di diritto e dovere — questi, mentre sono identici in sé, cioé formalmente, sono nello stesso tempo diversi rispetto al loro contenuto. Nel campo del diritto privato e della morale manca la necessitá reale del rapporto, e però c'è solamente la uguaglianza astratta del contenuto; ciò che in queste sfere astratte è giusto per uno, dev'essere giusto anche per l'altro, e ciò ch'è dovere per uno, ha da essere dovere anche per l'altro. Quella identità assoluta di dovere e diritto ha luogo soltanto come uguale identità del contenuto, restando determinato che questo contenuto stesso è il contenuto affatto universale, cioé il principio unico del dovere e del diritto, la libertà personale dell'uomo. Epperò gli schiavi, non avendo diritti, non hanno neanche doveri; e viceversa — (qui non si parla di doveri religiosi). — Ma nella idea concreta, che si sviluppa in se stessa, i suoi momenti si distinguono, e la sua determinatezza diventa in pari tempo un contenuto differente; nella famiglia i diritti del figliuolo, di fronte al padre, non hanno lo stesso contenuto de' suoi doveri, e lo stesso vale per i diritti del cittadino, di fronte al sovrano e al governo. — Quel concetto di unificazione del dovere e del diritto è una delle determinazioni piú importanti, e inchiude in sé la forza interna degli Stati. — Il lato astratto del dovere si limita a tener in non cale e a proscrivere l'interesse particolare, come un momento non essenziale, anzi indegno, e piú oltre non va. La considerazione concreta, la idea, mostra che il

momento della particolarità è altrettanto essenziale, e che pertanto il suo appagamento è semplicemente necessario; nell'adempimento del proprio dovere, l'individuo deve trovare, nello stesso tempo, in qualche maniera, il suo proprio interesse, appagamento o tornaconto, e dalla sua situazione nello Stato deve a lui generarsi un diritto, onde l'interesse universale diventa il suo proprio interesse particolare. In verità l'interesse particolare non dev'essere messo da parte o addirittura soppresso, ma dev'essere messo in armonia con l'universale, e così vengono conservati entrambi, esso medesimo e l'universale. L'individuo, suddito rispetto a' suoi doveri, trova, come cittadino, nel loro adempimento, la tutela della propria persona e dei propri averi, il riguardo al suo bene particolare e la sodisfazione della sua essenza sostanziale, la consapevolezza e il personale sentimento, di essere membro di questa totalità, e in questo adempimento dei doveri come prestazioni e incombenze per lo Stato, lo Stato ha la propria conservazione e la propria sussistenza. Dal punto di vista astratto sarebbe interesse dell'universale soltanto questo, che cioé le sue incombenze, le prestazioni che esige, fossero eseguite come doveri.

(Grundl. d. Phil. d. Rechts, §§ 182, 183, 184, 185 [e Nota], 186, 187. — 257, 258 [con Nota e Aggiunta n. 152], 261 [Nota]).

CAPITOLO IV.

Scuola hegeliana: Feuerbach, Marx, Engels.

[Come antesignano della filosofia hegeliana è ricordato Cristoforo Goffredo Bardili (1761-1808), che (*Briefe über den Ursprung der Metaphysik* [anonimi, 1798]) contro il criticismo rivendicò i diritti della metafisica, costituendo tuttavia a organo di questa non la ragione ma la fantasia: professò un realismo razionale, fondato sopra la identità dell'essere e del conoscere, della logica o dialettica e della metafisica o ontologia (*Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern der bisherigen Logiken: keine Kritik, sondern eine* medicina mentis, *brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie*, 1800): lo espose in forma più accessibile nella *Philosophische Elementarlehre* ecc. (Heft I.: 1802).

La dottrina hegeliana ebbe risonanza singolarmente vasta e profonda in ogni campo della cultura europea: soprattutto

i cultori della teologia e della metafisica, delle scienze politiche e giuridiche e della estetica, della storia della filosofia e della filosofia della storia, dovettero, anche quando non aderivano alla dottrina medesima, prendere posizione rispetto ad essa. Il suo influsso fu piú notevole che mai in Germania, dove lo H. aveva acquistato grande autorità, anche per il favore che le sue idee, giudicate conformi all'indirizzo conservatore, avevano trovato nelle sfere governative (soltanto nel 1841 il re Federico Guglielmo IV chiamava a Berlino lo Schelling, come antidoto contro il veleno del panteismo hegeliano). Ma nella folta schiera dei discepoli non tardarono, dopo la morte del maestro, a determinarsi aperti contrasti cosí fra la tendenza ortodossa e le tendenze contrarie, in ordine alle questioni di teologia e di cristologia, come tra elementi moderati ed elementi rivoluzionari sul terreno della politica.

La impronta hegeliana si riscontra nella scuola di Tubinga, fondata da FERDINANDO CRISTIANO BAUR (1792-1860), la quale seguí l'indirizzo critico e il metodo scientifico nello studio della teologia, e della storia del cristianesimo primitivo. Da questa scuola provenne EDOARDO ZELLER (1814-1908), autore della monumentale *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (4ª-7ª ed. in 6 voll., 1920-3), il quale propugnò poi con il discorso *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie* (1862) il ritorno a Kant, e vagheggiò il contemperamento dell'idealismo assoluto con un sano realismo. Come lo Zeller, furono di origine hegeliana altri eminenti storici della filosofia, quali GIOVANNI EDOARDO ERDMANN (1805-1892: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie*, 6 voll., 1834-53; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 voll., 1866, rielaborato da BENNO ERDMANN, 1896), CARLO PRANTL (1820-88: *Geschichte der Logik im Abendlande* [fino al 1500], 4 voll., 1858-70; ristamp. 1927), FEDERICO CARLO ALBERTO SCHWEGLER (1819-57; *Geschichte der Philosophie*, 1848, un compendio molte volte ristampato; trad. ital. PIZZI, Caserta 1874), KUNO FISCHER (1824-1907; *Geschichte der neueren Philosophie*: 2ª-5ª ed. in 10 voll., 1908-23).

Per la storia della filosofia hanno interesse soprattutto i rappresentanti della cosí detta ala sinistra, le cui tendenze radicali, nel campo speculativo, religioso e teologico, politico e sociale, determinarono la disgregazione della scuola hegeliana. DAVIDE FEDERICO STRAUSS (1803-74) fu essenzialmente un teologo, che non credeva di uscire dalla teologia neanche con l'applicazione di criteri strettamente razionalistici alla esegesi del Nuovo Testamento: interpetrò i racconti evangelici come miti, seguí nel corso della storia della dommatica cristiana il processo della sua dissoluzione, fece ne' suoi ultimi

anni aperta professione di monismo naturalistico (*Das Leben Jesu*, 1835-6; 22ª ed. 1924; trad. ital. ODDO, Milano 1863-70; *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, 1840-1; *Der alte und der neue Glaube: ein Bekenntnis*, 1872; nuova ed. 1923: trad. it. PICCA, 1914).

Piú apertamente distruttiva e puramente negativa è la critica pura o assoluta, esercitata da BRUNO BAUER (1809-82) sopra le tradizioni religiose e le idee morali, dal punto di vista dell'autocoscienza infinita. Egli è qui ricordato soprattutto per la efficacia che il suo individualismo aristocratico ebbe sopra GIOVANNI GASPARE SCHMIDT, noto con il pseudonimo di MAX STIRNER (1806-56; *Der Einzige und sein Eigenthum*, 1845; trad. ital. ZOCCOLI, Torino 1902), dal quale tuttavia è combattuto, per non avere cercato, di là dall'uomo, il singolo, l'Io, sola vera realtà; nell'egoismo assoluto dello Stirner (solipsismo pratico e teoretico), francamente immoralistico, che vuole reagire, in nome appunto della realtà, contro le ideologie umanitarie, si ravvisa l'ultima esplicazione, portata sino alla deformazione, dell'elemento subbiettivistico della filosofia romantica: ne risentì l'influsso l'individualismo anarchico, e, secondo alcuni, anche l'individualismo aristocratico del Nietzsche].

LUDOVICO FEUERBACH.

[N. a Landshut, m. a Norimberga (1804-72). Si formò alla scuola dello Hegel: ma lo spirito immanentistico della filosofia hegeliana informa in lui una dottrina naturalistica, ben distinta dal tradizionale materialismo: la sua critica dell'idealismo, la interpetrazione antropologica (*realer Humanismus*) dell'etica e della religione, la energica riaffermazione del principio eudemonistico e della natura sociale della moralità gli assegnano il primo posto fra i seguaci tedeschi della filosofia della esperienza.

Opere principali: *Gedanken eines Denkers über Tod und Unsterblichkeit* (anonimi, 1830); *Das Wesen des Christenthums* (1841; ed. crit. QUENZEL, s. a.); *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851); *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Alterthums* (1857).

Ediz. delle opere: in 10 voll., 1846-66: a cura di W. BOLIN e F. JODL, in 10 voll., 1903-11 (ho seguito quest'ultima nella traduz. del passo qui riportato).

Traduz. ital.: STEFANONI, delle *Trenta lez. sulla essenza*

della religione (ristamp. Milano 1911); GALLETTI, de *La morte e l'immortalità* (Lanciano 1917).

Studi critici: STARCKE, *L. F.*, 1885; ENGELS, *L. F. und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, mit Anhang: K. Marx über F., von Jahre 1845* (1888, nuova ed. 1927: trad. ital., v. appr.); BOLIN, *L. F., sein Wirken und seine Zeitgenossen* (1891); LÉVY, *La philosophie de F. et son influence sur la littérature allemande* (1904); JODL, *L. F.* (2ª ed. 1921)].

Essenza della religione.

La natura è il primo e fondamentale oggetto della religione, ma non già — neanche là, dove, come nelle religioni naturalistiche, è oggetto immediato di adorazione religiosa — in quanto è natura, vale a dire nel modo, nel senso in cui la contempliamo dal punto di vista del teismo, o della filosofia e della scienza naturale. Bensí la natura è originariamente — proprio là, dove viene contemplata con occhi religiosi — oggetto per l'uomo, in quanto è quel che è egli stesso, un essere personale, vivente, sensibile. Originariamente l'uomo non distingue sé dalla natura, e per conseguenza neanche la natura da se stesso; delle sensazioni, che un oggetto della natura eccita in lui, egli ne fa perciò immediatamente qualità dell'oggetto stesso. Le sensazioni e gli affetti benefici, buoni, sono causati dalla buona e benefica essenza della natura; le sensazioni cattive, malefiche, caldo freddo fame doglia malattia, da un essere malvagio, o almeno dalla natura in uno stato di malvagità, di malvolere, di corruccio. Cosí l'uomo, involontariamente e inconsapevolmente — cioè necessariamente, sebbene questa sia soltanto una necessità relativa, storica — fa dell'essere naturale un essere affettivo, subbiettivo, cioè umano. Nessuna maraviglia, che poi anche espressamente, con consapevolezza e volontà, egli ne faccia un oggetto della religione, della preghiera, vale a dire un oggetto cedevole alla influenza delle disposizioni d'animo, delle suppliche, delle prestazioni di servizio da parte dell'uomo. Anzi già con l'assimilare la natura al proprio animo e sottometterla alle proprie passioni, l'uomo se la è resa condiscendente, se la è sottomessa. Del resto l'uomo non incivilito, nello stato di natura, non soltanto attribuisce alla natura motivi, impulsi e passioni umane, ma persino ravvisa ne' corpi naturali, uomini reali . . . Il principio espresso nella «Essenza del Cristianesimo», che cioè nella religione l'uomo è in relazione solamente con se

stesso, che il suo dio è soltanto la sua propria natura, trova conferma nelle più rozze e più basse forme di religione, nelle quali l'uomo adora le cose piú lontane e piú dissimili dall'uomo, astri pietre alberi, anzi persino branche di gamberi e gusci di chiocciole, giacché le adora soltanto perché ci mette dentro se stesso, le pensa come tali esseri, o per lo meno come piene di esseri tali, qual è egli stesso. Pertanto la religione rappresenta la singolare, ma comprensibilissima anzi necessaria contraddizione, che cioè — mentre, dal punto di vista teistico o antropologico, essa adora come divino l'essere umano, perché le appare come un essere diverso dall'uomo, come un essere non umano — viceversa, dal punto di vista naturalistico, adora come essere divino l'essere non umano, perché le appare come un essere umano.

La mutabilità della natura, precipuamente nei fenomeni che piú fanno sentire all'uomo la sua dipendenza da lei, è la ragione capitale ond'essa appare all'uomo come un essere umano, che operi con volontà, e è da lui religiosamente adorata. Se il sole stesse sempre sull'orizzonte, non avrebbe acceso mai nell'uomo il fuoco dell'affetto religioso . . . Se la terra seguitasse sempre a dare frutti, dove sarebbe mai la ragione di feste religiose delle semine e delle messi ? Solamente perché ora apre ora richiude il suo seno, i suoi frutti appaiono doni volontari, che obbligano alla riconoscenza. Soltanto il mutar della natura rende l'uomo malsicuro, umile, religioso . . . Dove la certezza matematica finisce, comincia — persino al giorno d'oggi ancora, in teste deboli — la teologia. La religione è intuizione del necessario — nel particolare, nell'accidentale — come di alcunché arbitrario, volontario . . .

A fondamento del sacrifizio, che è l'atto piú essenziale delle religioni naturalistiche, sta il sentimento della dipendenza dalla natura, congiuntamente alla rappresentazione della natura come essere personale, che opera ad arbitrio. La dipendenza dalla natura la sento particolarmente nel bisogno che ne ho. Il bisogno è il sentimento e la espressione del mio non-esser-nulla senza la natura ; ma inseparabile dal bisogno è il godimento, il sentimento opposto, il sentimento del mio essere per me stesso, della indipendenza mia di contro (*im Unterschiede von*) alla natura. Pertanto il bisogno è timorato di Dio, umile, religioso, ma il godimento è altero, oblioso di Dio, irriverente, frivolo. E questa frivolezza, o per lo meno irriverenza, del godimento è per l'uomo una necessità pratica, una necessità che sta a fondamento della sua esistenza — ma una necessità che è direttamente in contraddizione con il suo rispetto teorico di fronte alla natura, come a un essere vivente, egoistico, sensibile nello stesso senso che l'uomo, e altrettanto poco disposto

come l'uomo, a tollerare e a cedere. Appropriarsi o utilizzare la natura appare perciò all'uomo quasi una violazione di diritto, una usurpazione, un sacrilegio. Per placare dunque la propria coscienza e l'oggetto ch'egli imagina di aver offeso, per mostrargli di averlo derubato per necessità, non per tracotanza, egli si diminuisce il godimento e restituisce all'oggetto qualche cosa della proprietà che gli ha sottratta . . .

Nel sacrifizio, si rende sensibile e si concentra tutta quanta la essenza della religione. Suo principio è il sentimento di dipendenza — timore, dubbio, incertezza dell'esito e dell'avvenire, rimorso di un peccato commesso — suo risultato e fine è invece il sentimento di sé — baldanza, godimento, certezza dell'esito, libertà e beatitudine. Come servo della natura mi accosto al sacrifizio, ma come signore della natura me ne distacco. Il sentimento di dipendenza dalla natura è dunque bensí il principio; ma l'abolizione di questa dipendenza, la libertà dalla natura è il fine della religione. Ovvero: la divinità della natura è bensí la base, il fondamento della religione, anzi di ogni religione, anche della cristiana, ma la divinità dell'uomo è il fine ultimo della religione.

Presupposto della religione è il contrasto o contraddizione tra volere e potere, desiderare e ottenere, intenzione ed esito, rappresentazione e realtà, pensare ed essere. Nel volere, nel desiderare, nel rappresentare, l'uomo è illimitato, libero, onnipotente — Dio; ma nel potere, nell'ottenere, nella realtà, è condizionato, dipendente, limitato — uomo — uomo, nel senso di essere finito, contrapposto a Dio. « L'uomo propone, Dio dispone » . . . L'abolizione di questa contraddizione o antitesi è la tendenza, il fine della religione; e l'essere, appunto, nel quale è abolita, l'essere, nel quale è possibile o piuttosto reale quel che rispetto a' miei desideri e alle mie rappresentazioni è possibile, ma rispetto alle mie forze è per me impossibile — è l'essere divino.

. . . Dio che cosa è? Originariamente nient'altro che la natura o la essenza della natura, ma in quanto è un oggetto di preghiera, un essere esorabile, e quindi volente. Zeus è la causa o la essenza dei fenomeni naturali meteorologici: ma non sta ancora in ciò il suo carattere divino, religioso; anche chi non è religioso crede a una causa della pioggia, dell'uragano, della neve. Dio egli è, solamente perché e in quanto che è il signore de' fenomeni naturali meteorologici, e questi effetti naturali dipendono dal suo talento, sono atti di volontà. Quel ch'è indipendente dalla volontà dell'uomo, la religione lo fa dunque *a parte obiecti* dipendente dalla volontà di Dio,

ma *a parte subiecti* (da parte dell'uomo) dipendente dalla preghiera...

Oggetto della religione — una volta almeno che l'uomo si sia innalzato al disopra di quella illimitata libertà di scelta, condizione di disorientamento (*Rathlosigkeit*) e casualità, [che son caratteristiche] del vero e proprio feticismo — è solamente, o in ogni caso principalmente, ciò ch'è oggetto di fini e bisogni umani... Ma quel ch'è oggetto di bisogni e fini umani, è appunto perciò anche oggetto di desideri umani... Il desiderio è un'aspirazione, la cui sodisfazione (se anche non sempre in sé e per sé, almeno in questo momento, in queste circostanze, in queste condizioni, — se anche non assolutamente, almeno [relativamente] al modo in cui l'uomo, dal punto di vista della religione, desidera) non è in poter mio, una volontà, ma senza la forza di realizzarsi. Tuttavia quel che il mio corpo, la mia forza non può, proprio il desiderio per se stesso può. Quel che bramo o desidero, lo ottengo con i miei desideri per virtú d'incantesimo o di malia. Nell'affetto — e soltanto nell'affetto, nel sentimento ha radice la religione — l'uomo pone la propria essenza fuori di sé, tratta l'inanimato come animato, l'involontario come volontario, anima l'oggetto con i suoi sospiri, poiché gli è impossibile volgersi, nello slancio dell'affetto, a un essere privo di sentimento. Il sentimento non resta nelle rotaie che l'intelletto gli assegna; trabocca fuori dall'uomo; ci sta troppo stretto nella cassa toracica: bisogna che si comunichi al mondo esterno, facendo cosí dell'apatica essenza della natura una essenza simpatizzante. La natura, che cede all'incantesimo del sentimento umano e corrisponde al sentimento, assimilata, dunque pregna essa medesima di sentimento, questa è la natura, che è oggetto della religione, essenza divina. Il desiderio è la origine, la essenza stessa della religione — la essenza degli dei non è nient'altro, che la essenza del desiderio. Gli dei sono esseri sovrumani e soprannaturali; ma non sono esseri sovrumani e soprannaturali anche i desideri? Son io p. es. nel mio desiderio e nella mia fantasia ancora un uomo, quando desidero di essere un immortale, sciolto dalle pastoie del corpo terrestre? No! chi non ha desideri, non ha neanche dei. Perché mai i Greci davano tanto rilievo alla immortalità e alla felicità degli dei? perché non volevano essere essi stessi mortali e infelici. Dove non odi versi elegiaci sopra la mortalità e la miseria dell'uomo, neanche odi cantici di lode agli dei immortali e beati. Le lacrime del cuore son acqua che evapora, nel cielo della fantasia, a formar le nuvole affiguranti l'essere divino. Omero deriva gli dei dalla fiumana cosmica dell'Oceano;

ma questa fiumana ricca di divinità è in verità solamente una effusione dei sentimenti umani.

(Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. IV. Das Wesen der Religion [1845] §§ 26-32).

Il materialismo storico: Carlo Marx e Federico Engels.

[Alla sinistra hegeliana appartennero anche CARLO MARX (n. a Treviri, m. a Londra: 1818-83) e FEDERICO ENGELS (n. a Barmen, m. a Londra: 1820-95). La loro dottrina, per la quale è invalsa l'ambigua denominazione di *materialismo storico* (non materialismo metafisico, ma interpetrazione della *storia* come prodotto dell'azione delle forze *materiali*), va intèsa, secondo il Mondolfo (*opp. cit. appr.*) come una concezione critico-pratica: non è dunque neanche semplicemente un determinismo economico, che spieghi tutta la vita e la storia degli uomini con il ferreo prevalere del fattore economico, ma piuttosto un idealismo volontaristico o una filosofia della *praxis*, che riconosce come « vera forza viva motrice della storia le *forze di produzione*, cioè gli uomini operanti alla soddisfazione dei loro bisogni, sulla base delle condizioni esistenti, ma nell'intento e nello sforzo continuo di superarle ». Le controversie intorno al vero significato della dottrina marx-engelsiana si spiegano con il fatto che il M. e l'E. non erano dediti ad astratte speculazioni, ma erano soprattutto agitatori e polemisti, e adattarono la espressione del loro pensiero alle contingenti necessità dell'azione, poco preoccupandosi di una rigorosa coerenza formale.

Opere principali:

del Marx: *Misère de la philosophie: réponse à la philosophie de la misère de Proudhon* (1847); *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* (1867: gli altri due voll., postumi);

dell'Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845); *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft: Philosophie, Politische Ökonomie, Socialismus* (1878; 11ª ed. 1928) [di qua sono stati estratti tre cap., pubbl. a parte con il titolo: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (4ª ed., 1891)]; *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates* (1884);

in collaborazione: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik: eine Streitschrift gegen Bruno Bauer und Consorten* &c. (1845); *Manifest der kommunistischen Partei* (anonimo 1848).

Ediz. delle opere: « *Aus dem literarischen Nachlass von M., E. und F. Lassalle* », 4 voll. curati da MEHRING (1902); degli scritti di M. ed E. (1852-62), 2 voll. a cura di RJASANOFF (1917), il quale ha iniziato (1926) la ediz. critica delle opere complete di M. ed E., in 42 voll.

Trad. ital.: varie ne sono state pubbl. delle opp. piú importanti: ma basterà ricordare la raccolta degli *Scritti di M., E. e Lassalle*, curata da E. CICCOTTI (Roma 1899 e ss.).

Studi critici: ANTONIO LABRIOLA, *Saggi intorno alla concez. mater. della storia*: I. *In mem. del Manif. dei comunisti* (1895; 3ª ed., 1902); II. *Del materialismo storico: delucidaz. preliminare* (1896; 2ª ed., 1902); III. *Discorrendo di socialismo e di filosofia: lettere* (1898; 2ª ed., 1902); IV. *Da un secolo all'altro* ecc. (1925; postumi, a cura di DEL PANE); PLECHANOW, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*: I. *Holbach*. II. *Helvétius*. III. *Marx* (1896); CROCE, *Material. stor. ed econ. marxistica* (5ª ed. 1927); MASARYK, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus* (1909); GIOVANNI GENTILE, *La fil. di M.: studj crit.* (1899); LORIA, *M. e la sua dottr.* (1902); *C. M.* (1916); DI CARLO, *La concez. mater. della storia di C. M.* (1903); SOREL, *La décomposition du Marxisme* (1908); HAMMACHER, *Das philosophisch-ökonomisches System des Marxismus* &c. (1909); LAFARGUE, *Le déterminisme économique de C. M.: recherches sur l'origine et l'évolution des idées de Justice, du Bien, de l'Âme et de Dieu* (1909); CHARASOFF, *Das System des Marxismus: Darstellung und Kritik* (1910); MONDOLFO, *Il mater. stor. di F. E.* (1912); *Sulle orme di Marx* (3ª ed. in 2 voll., 1923-4); ADLER, *Marxistische Probleme: Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik* (1913); *E. als Denker* (1920; 2ª ed., 1925); *Marx als Denker* (1925); *Kant und der Marxismus* (1925); WILBRANDT, *K. M.: Versuch einer Einführung* (1918); OLGIATI, *C. Marx* (3ª ed., 1922); TÖNNIES, *M.' Leben und Lehre* (1921); VORLÄNDER, *M., E. und Lassalle als Philosophen* (1920); *K. M.: sein Leben und Werk* (1929); ARTURO LABRIOLA, *Studio sul M.* (2ª ed., 1925); MEUSEL, *Untersuchungen über das Erkenntnisobject bei Marx* (1925).

La dialettica hegeliana della storia — insieme con l'illuminismo, il giusnaturalismo, l'umanesimo del Feuerbach e il materialismo storico del M. e dell'E. — ebbe parte essenziale nella formazione del pensiero di FERDINANDO LASSALLE (1825-64) e del suo programma di azione rivoluzionaria: la tendenza persistente ad assegnare alla ideologia giuridica il posto e la funzione di momento decisivo nella storia, vieta di annoverarlo tra i seguaci del materialismo storico (*Die Philosophie des Hera-*

kleitos' des Dunkeln von Ephesos, 1858; *Die Hegelsche und die Rosenkranzische Logik*[1] *und die Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie im H. schen Systeme,* conferenza, 1861; *Das System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung der positiven Rechte, und der Rechtsphilosophie,* 2 voll., 1861)].

Dallo hegelianismo al materialismo storico.

... Per la dialettica di Hegel, la proposizione di Hegel [« Tutto ciò che è reale, è razionale, e tutto ciò che è razionale, è reale »] si volge nella sua stessa antitesi: tutto ciò che è reale nell'ambito della storia umana, diviene col tempo irrazionale, è quindi già per la sua determinazione irrazionale, è anticipatamente convinto d'irrazionalità; e tutto ciò che è razionale nelle teste degli uomini è destinato a divenire reale, par quanto possa repugnare alla apparente realtà esistente. La proposizione della razionalità di tutto ciò che è reale, si risolve ... nell'altra: Tutto ciò che esiste è degno di perire.

Ma in questo, appunto, stava la vera importanza e il carattere rivoluzionario della filosofia di Hegel (alla quale noi ci dobbiamo limitare come alla conclusione di tutto il movimento da Kant in poi), che essa faceva la festa al carattere definitivo di ogni risultato del pensiero e dell'attività pratica umana. La verità, che in filosofia si doveva riconoscere, era per Hegel non piú una raccolta di proposizioni dogmatiche finite, che, una volta trovate, vogliono essere solo imparate a memoria; la verità stava ora nel processo della conoscenza, nella lunga evoluzione storica della scienza che da' gradi inferiori si eleva a quelli sempre piú alti della conoscenza, senza giungere, tuttavia, mai, con la scoperta di una cosidetta verità assoluta, al punto in cui non può andare piú oltre, dove non le rimane piú altro che mettersi la mano in seno e starsene in contemplazione in faccia alla verità assoluta scoperta. Al pari della conoscenza, non può la storia trovare una conclusione finale in uno stato ideale perfetto del genere umano: una società perfetta, uno « Stato » perfetto sono cose che possono sussistere solo nella fantasia; al contrario tutti gli stati storici che si susseguono sono solo fasi transitorie nell'infinito cammino evo-

---

[1] Giovanni Carlo Federico Rosenkranz (1805-79; v. s. pagg. 290, 319, 436) fu un hegeliano di destra, che si propose di riformare la filosofia hegeliana, e particolarmente la logica (*Wissenschaft der logischen Idee,* 2 voll. [I. Logik. II. Ideenlehre und Metaphysik], 1858-9: seguita da *Epilegomena,* 1862).

lutivo della società umana dal basso verso un punto sempre piú alto. Ogni fase è necessaria e quindi giustificata per il tempo e le condizioni, a cui deve la sua origine; ma diviene caduca e illegittima di fronte alle nuove, piú elevate condizioni, che a grado a grado si svolgono nel suo stesso grembo; essa deve far posto a una fase piú elevata, che, dal canto suo, deve anch'essa decadere e perire. Come la borghesia mediante la grande industria, la concorrenza e il mercato mondiale scalza praticamente tutte le stabili, tradizionali istituzioni, cosí questa filosofia dialettica scalza tutte le concezioni di finale, assoluta verità e di stati di vita umana assoluti ad essa corrispondenti. Innanzi ad essa non vi è nulla di insormontabile, di assoluto, di sacro; di tutto e a tutto essa accenna la caducità, e niente persiste innanzi ad essa fuorché l'ininterrotto processo del divenire e del perire, dell'ascendere senza fine dal basso all'alto, di cui essa stessa è il semplice riflesso nel cervello pensante. Assolutamente, essa ha anche un lato conservatore: essa riconosce la legittimità di determinati gradi conoscitivi e sociali rispetto al loro tempo e alle loro condizioni; ma anche solo sino a tal punto. Lo spirito conservatore di questo modo di vedere è relativo, il suo carattere rivoluzionario è assoluto — il solo assoluto che si possa ammettere.

[Nello stesso Hegel prevalse tuttavia il lato conservatore sopra il lato rivoluzionario, il sistema in sè conchiuso e culminante nella conoscenza della Idea assoluta, sopra il metodo dialettico. L'ala sinistra hegeliana si servì invece della filosofia, come di un arma per scalzare la religione tradizionale e lo Stato esistente].

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, questi furono gli epigoni della filosofia hegeliana, in quanto non abbandonarono il terreno filosofico . . . Ma dal dissolvimento della scuola hegeliana venne fuori anche un altro indirizzo, l'unico che realmente ha dato de' frutti reali, e questo indirizzo si connette sostanzialmente al nome di Marx.

La scissione dalla filosofia hegeliana ebbe luogo anche qui mediante il ritorno al punto di vista materialista; vuol dire, cioè, che si venne a concepire il mondo reale — natura e storia — così come si presenta ad ognuno, che si avvicina ad esse senza preconcette ubbie idealistiche, si venne al sacrifizio spietato di ogni ubbia idealistica che non si poteva mettere d'accordo con i fatti percepiti nel loro proprio nesso e non in uno fantastico. E niente altro si chiama materialismo; solo che qui, per la prima volta, si fece davvero in modo da esplicare, in maniera consequente, la concezione materialista del mondo

in ogni campo del sapere, che venisse in questione — almeno ne' tratti fondamentali.

[ENGELS, L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca (1886), I e IV: ho riprodotto la versione di E. Ciccotti, non essendomi potuto procurare il testo originale di questo, come dei passi seguenti del Marx e dell'Engels. L'Engels procede indi a chiarire le differenze tra l'antico e il nuovo materialismo, già determinate dal Marx nelle sue chiose a Feuerbach (1845), pubbl. dall'Engels in appendice allo scritto cit.: particolarmente notevoli, tra queste chiose, sono le segg. (I, II, III, XI), che trascrivo nella traduzione di R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, III^a ed. 1924, Vol. II].

Il difetto capitale di tutto il materialismo passato — compreso quello del Feuerbach — è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile, è stato concepito sotto la forma di *oggetto* o di *intuizione;* e non già come *attività sensitiva umana,* come *praxis,* non soggettivamente. Quindi è avvenuto che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto, perchè naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale sensitiva, come tale. Il Feuerbach vuole distinti realmente gli oggetti sensibili dagl'intelligibili; ma ei non concepisce l'attività stessa umana come attività *che ponga l'oggetto* . . .

La questione se al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, non è una questione teoretica, ma pratica. Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero. La discussione sulla realtà o irrealtà di un pensiero, che si isoli dalla praxis, è una questione puramente scolastica.

La dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e dell'educazione, e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini,[1] e che l'educatore stesso deve esser educato. Essa finisce, quindi, per necessità, col dividere la società in due parti, l'una delle quali è concepita come soprastante all'altra... Il coincidere del variar dell'ambiente e del-

[1] MARX-ENGELS, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, VI, Kap. 2, a (Engels): «La storia non fa niente, non *possiede enorme ricchezza,* non *combatte battaglie*! Bensí piuttosto l'uomo reale, vivente è colui che fa tutto, che possiede [tutte le ricchezze], e combatte [tutte le battaglie]; la « Storia » non si serve già dell'uomo come di un mezzo per trarre a compimento i suoi fini — come se fosse una distinta personalità — ma non è null'al-

l'attività umana può essere concepito e inteso razionalmente soltanto come praxis che si rovescia . . .

I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo; ma si tratta di *cangiarlo*.

[Dei due passi che seguono, il primo contiene la espressione più radicale ed energica, l'altro invece precisa e limita il significato, di quel determinismo economico che, con le riserve sopra accennate, caratterizza la concezione marxistica della storia].

Nella produzione sociale della loro vita gli uomini accedono a rapporti determinati, necessarii, indipendenti dalla loro volontà; rapporti questi di produzione i quali corrispondono ad un grado determinato della evoluzione delle forze produttive materiali. La struttura economica della società è costituita dall'insieme di questi rapporti di produzione, i quali formano la base reale su cui si eleva la superstruttura giuridica e politica, cui corrispondono determinate forme della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo della vita sociale, politica e spirituale, in generale. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, per converso, è la esistenza sociale che determina la loro coscienza. Ad un certo punto del loro sviluppo le forze produttive materiali della società entrano in conflitto con i rapporti di produzione esistenti, cioè a dire (la qual cosa non è se non una espressione giuridica dello stesso fatto), con i rapporti di proprietà, nel cui ambito sin qui s'erano mossi. Tali rapporti sociali che sin qui furono forme evolutive delle forze di produzione, si trasformano in loro catene. Allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Trasformandosi le basi economiche della società, presto o tardi, si rivoluziona tutta la mostruosa superstruttura della società. Esaminando tali rivoluzioni, bisogna sempre distinguere fra la rivoluzione materiale nelle condizioni della produzione economica, constatabile con precisione scientifica, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, in breve ideologiche, in cui gli uomini

---

tro che l'attività dell'uomo, il quale persegue i suoi propri fini ». — Da uno scritto (di Marx e Engels) contro « Der Volkstribun, redigirt von H. Kriege in New York » (1846): « . . . Il bisogno dà forza all'uomo; chi è costretto ad aiutarsi da sé, da sé anche si aiuta . . . Le reali condizioni di questo mondo . . . ci vanno gridando: — Le cose non possono rimanere cosí, bisogna che cambino, e bisogna che le cambiamo noi stessi, noi uomini — ».

divengon consapevoli del conflitto e lo combattono. Così come non si giudica un individuo secondo ciò che egli pensa di essere, non si possono giudicare tali epoche di sovversione sociale dalla coscienza che esse si formano di sé stesse, anzi si deve dichiarare questa coscienza dalle contraddizioni della vita materiale e dal conflitto esistente fra le forze produttive sociali e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non tramonta prima che siano sviluppate tutte le forze produttive, che essa è capace di dare, e nuovi rapporti sociali non si sostituiscono ai vecchi, prima che le loro condizioni materiali di esistenza non si siano schiuse precisamente in seno all'antica società. Perciò l'umanità si pone solamente dei fini che essa può raggiungere, poiché ad una considerazione più attenta apparrà vera questa considerazione, che il còmpito ed il fine istesso spuntino solamente dove esistono le condizioni materiali del loro raggiungimento o per lo meno si trovino nel processo del divenire. A grandi tratti possono indicarsi come epoche progressive della formazione della Società economica il modo di produzione asiatico, quello antico, il feudale ed il moderno o borghese. I rapporti borghesi della produzione sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale; antagonistici non nel senso dell'antagonismo personale e subbiettivo, ma di un antagonismo risultante dalle condizioni della vita sociale degli individui. D'altra parte le forze produttive che si sviluppano in seno alla società borghese producono le condizioni materiali per risolvere lo antagonismo. Con questa formazione sociale si conclude, quindi, la preistoria della società umana.

(Marx, Per la critica dell'economia politica [1859], Prefazione — Versione dalla 2ª ed. ted., di Arturo Labriola).

Secondo la concezione materialistica della storia il momento, che in *ultima istanza* è decisivo nella storia, è la produzione e riproduzione della vita materiale. Di più non fu mai ritenuto né da Marx né da me. Se ora alcuno ha ritorto il senso in modo, che il momento economico è il *solo* decisivo, quel tale ha mutato quella proposizione in una frase astratta, assurda, che non dice nulla. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti dell'edificio — forme politiche della lotta di classe e suoi resultati, costituzioni fissate dalla classe vittoriosa dopo le battaglie vinte, forme di diritto e persino i riflessi di tutte queste vere lotte nel cervello dei partecipanti, teorie politiche, giuridiche, filosofiche, opinioni religiose e loro ulteriore sviluppo in sistemi dogmatici — tutto ciò esercita anche la sua influenza sull'andamento delle lotte storiche e in

certi casi ne determina la *forma*.[1] È nella vicendevole influenza di tutti questi momenti che, attraverso l'infinito numero di accidentalità . . . si compie alla fine il movimento economico. Altrimenti l'applicazione della teoria ad un qualsivoglia periodo della storia, sarebbe piú facile che la soluzione d'un'equazione di primo grado.

Noi stessi facciamo la nostra storia, ma prima fra presupposti e condizioni che sono molto ben determinati. Ma anche la tradizione politica, anzi persino la tradizione che l'uomo si crea nella sua testa, ha una parte importante, se anche non decisiva . . .

. . . In secondo luogo, però, la storia si forma in modo tale che il resultato finale scaturisce sempre dai conflitti di molte volontà singole, ognuna delle quali alla sua volta vien prodotta da una quantità di speciali condizioni della vita; ci sono adunque innumerevoli forze che s'incrociano, un gruppo infinito di parallelogrammi delle forze, da cui esce una resultante — l'avvenimento storico — che alla sua volta può nuovamente essere considerato come il prodotto di una potenza agente, come un tutto, incoscientemente e involontariamente. Perchè quel che ogni singolo vuole, viene impedito da ogni altro, e quel che ne risulta è una qualche cosa che nessuno ha voluto. In questo modo la storia scorre fino ad ora a guisa d'un processo naturale, e in sostanza è anche esposta alle stesse leggi di moto. Ma, per il fatto che le singole volontà — ognuna delle quali vuole quello a cui la spingono la sua costituzione fisica o circostanze esteriori ed in ultima istanza economiche (o sue proprie personali o generali della società) — non raggiungono ciò che vogliono, ma si fondono in una media generale, in una resultante comune, per questo fatto non si può ancora concludere che esse siano eguali a zero. Al contrario, ognuna contribuisce a produrre la resultante ed è in essa compresa.

(Lettera di F. Engels da Londra, 21 settembre 1890 [trad. di G. Sacerdote]).

---

[1] MARX, Per la critica della filosofia del diritto di Hegel [1844] (trad. Ciccotti): « Come la filosofia trova nel proletariato la sua arma *materiale*, così il proletariato trova nella filosofia la sua arma *spirituale*, e appena il lampo del pensiero sia penetrato a fondo in questo semplice terreno popolare, si compirà l'emancipazione del *Tedesco* in *uomo*.

. . . *L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo*. La *testa* di questa emancipazione è la *filosofia*, il suo *cuore* è il *proletariato*. La filosofia non può tradursi in atto, senza l'eliminazione del proletariato: il proletariato non può essere eliminato senza la realizzazione della filosofia ».

CAPITOLO V.

FEDERICO ERNESTO DANIELE SCHLEIERMACHER.

[N. a Breslavia, m. a Berlino (1768-1834). È il piú grande teologo che abbia avuto il protestantesimo moderno, sopra il quale ha esercitato poderoso persistente influsso — e l'autore di una classica traduzione dei dialoghi di Platone. La sua personalità, non meno interessante e forse anche piú originale della sua filosofia, domina gagliardamente le varie correnti di pensiero, antico moderno contemporaneo, che in essa confluiscono: manifesta una spiccata congenialità con il gruppo dei romantici, ma si forma con organica continuità di sviluppo, e con atteggiamento indipendente, nei riguardi cosí della ortodossia religiosa come anche dell'idealismo kantiano e postkantiano. Lo S. cercò in una sintesi religiosa, come lo Schiller aveva cercato nell'arte, la via di uscire dal dualismo kantiano di scienza e fede, di forma e materia, di sensibilità e ragione: ma la educazione criticistica moderò lo slancio verso la unità, tenendo vivo in lui anche il senso delle distinzioni. Il suo idealismo (*idealismo religioso*) è dominato dall'aspirazione a risalire verso le pure scaturigini della religione, per affermarne il valore, che non è legato né alla verità di un sistema speculativo né all'esigenze della vita operativa — a quel modo che il sentimento è una funzione indipendente, rispetto all'intelletto e alla volontà. Dio è l'Assoluto, è assoluta indifferenza, identità dell'oggetto e del soggetto, del reale e dell'ideale, che nella coscienza umana sono contrapposti: la nostra attività, teoretica e pratica, denota, ma non sodisfa, l'aspirazione a superare tale contrapposizione: la sodisfa soltanto quel sentimento di dipendenza assoluta, che costituisce la essenza della religione. Nonostante i compromessi, talora penosi, con la dottrina della Chiesa della quale fu ministro, si mantenne costante nello S. la fiamma di una fede individuale, colorata di misticismo e nettamente antidommatica: e dalla sua posizione rispetto alle verità rivelate furono incoraggiate le audacie esegetiche della scuola hegeliana.

Opere principali (alcune, continuamente riprod. in nuove ed.): *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren*

Verächtern (1799: 4ª ed. 1831; ed. crit. PUENJER, 1879); *Monologen, eine Neujahrsgabe* (1800. Ed. crit. SCHIELE, 1902: 2ª ed. MULERT, 1914); *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* (anonimo, 1800); *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803); *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821-2, 2ª ed. 1830-1; ed. crit. iniziata da STANGE, 1910). Postume: redaz. varie di una trattaz., abbozzata o comunque incompiuta, della fil. morale (*Entwurf eines Systems der Sittenlehre*, ed. SCHWEIZER 1835, nella collez. delle opere: ristampa a cura di KIRCHMANN, 1870 -- *Grundriss der philosophischen Ethik* [*Grundlinien der Sittenlehre*], ed. TWESTEN, 1841: ristampa a cura di SCHIELE, 1911); *Erziehungslehre*; *Dialektik* (ed. crit. HALPERN, 1903); Carteggio in 4 voll., a cura di JONAS e DILTHEY (1858-63).

Ediz. delle opere: 11 voll. di scritti teol., 10 di prediche, 10 di scritti fil. e vari (1835-64). Scelta in 4 voll., a cura di BRAUN e (per le Prediche) BAUER (1910-13): sopra questa scelta sono condotte le trad. seguenti.

Trad. ital.: DENTICE DI ACCADIA, dei *Monologhi* (Lanciano 1919); DE FERRI, delle *Lettere sulla «Lucinde»* (Bari 1928), con il titolo «L'Amore romantico».

Studi critici (nella vasta letteratura prevale l'interesse per lo S. teologo): SCHALLER, *Vorlesungen über S.* (1844); WEISSENBORN, id. *über S.s Dialektik und Dogmatik* (1847-9); VORLÄNDER, *S.s Sittenlehre, ausführlich dargestellt und beurtheilt* (1851); BAXMANN, *S., sein Leben und sein Wirken* (1868); SCHENKEL, *F. S.: ein Lebens- und Charakterbild* (1868); DILTHEY, *De principiis ethices S.* (1864); *Das Leben S.s* (1870, 2ª ed. 1922, sempre del I° vol.); BENDER, *S.s Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen* (1876-8); RITSCHL, *S.s Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion* (1888); BACHMANN, *Die Entwicklung der Ethik S.s nach den «Grundl. e. Kr. d. bish. Sittenl.»* (1892); DIEBOW, *Die Pädagogik S.s im Lichte seiner und unserer Zeit* (1894); CAMERER, *Spinoza und S.: die kritische Lösung des von Sp. hinterlassenen Problems* (1903); MUNRO, *S.: Personal and Speculative* (1903); CRAMAUSSEL, *La philosophie religieuse de S.* (1909); TROELTSCH, NATORP &c., *F. S.: die Philosophie des Glaubens* (1910); DENTICE DI ACCADIA, *Schleiermacher* (1918, con notizie bibliogr.); WEHRUNG, *Die Dialektik S.s* (1920); KAPPSTEIN, *S.s Weltbild und Lebensanschauung* (1921); MEISNER, *S. als Mensch*, 2 voll. (1922-3); KADE, *S.s Anteil an der Entwicklung des preussischen Bildungswesens von 1808-1818* (1925); ACCOLTI EGG, *La personalità dello S. come fil. della rel.* (1929)].

Individualità e umanità.

... Contemplare la umanità in se stesso, e una volta che la si sia trovata, non distoglierne mai lo sguardo, è l'unico mezzo sicuro per non smarrirsi mai fuori dal suo sacro suolo. È questa la connessione intima e necessaria tra operare e contemplare, inesplicata e misteriosa solamente per uomini stolti e menti neghittose. Una condotta veracemente umana genera la chiara coscienza della umanità in me, e questa coscienza non consente altra condotta che non sia degna della umanità. Chi non sappia mai elevarsi a tale chiarezza, non fa che essere sospinto vanamente in giro da un presentimento oscuro; indarno egli viene educato e assuefatto, ed escogita mille artifizi e forma propositi, per potere un'altra volta intrudersi con la forza nella umanità; i termini sacri non si dischiudono, egli rimane in terra sconsacrata e non può sottrarsi alle persecuzioni dell'irritato nume e al sentimento ignominioso di essere proscritto dalla patria. È sempre vana ciancia e impresa inane, dar regole e procedere per tentativi nel regno della libertà. Qui ci vuole una unica libera risoluzione, di essere un uomo: chi una volta l'ha formata, rimarrà sempre uomo: chi cessa di essere tale, non lo è stato mai.

Con gioia superba io penso ancora al tempo, quando trovai la umanità e fui consapevole che non l'avrei perduta mai piú. Dall'interno venne la rivelazione, e non la generarono le dottrine della virtú né i sistemi dei filosofi; la lunga ricerca, alla quale né questi né quelle volevan dare sodisfazione, un luminoso istante la coronò: sciolse i dubbi oscuri la libertà, con l'azione. Posso dire che da quel momento non ho mai abbandonato me stesso. Ciò che quelli chiamano coscienza, io non la conosco piú: non c'è sentimento che mi sia punizione, non ho bisogno di nessun [sentimento] che mi sia di monito. Neanche aspiro, da quel momento, a questa e quella virtú, né particolarmente mi compiaccio di questa o quell'azione, come fanno coloro ai quali nella fuggevole vita solamente appare talvolta isolata una incerta testimonianza della

ragione. In silenziosa pace, in semplicità senza mutamento, io reco ininterrottamente in me la coscienza di tutta quanta la umanità. Lietamente e con cuore leggiero vedo sovente il mio operare, nella sua continuità, e con la certezza che in nessuna parte troverò cosa alcuna, che la umanità dovrebbe rinnegare. Se fosse questa la sola cosa che esigo da me, oh come lungamente potrei darmi al riposo, e, [ormai] perfetto, cercare la fine! Poiché inconcussamente salda sta la certezza, e mi par che sarebbe viltà colpevole, ignota all'animo mio, se solamente dal corso di una lunga vita io volessi aspettare piú piena conferma, e angosciosamente dubitare che possa tuttavia accadere qualche cosa, capace di precipitarmi dal fastigio della ragione giú nell'animalità. Ma anche a me è data ancora la mia parte di dubbi: conseguito quel fine, un altro e piú elevato è sorto sul mio orizzonte, e avendolo negli occhi or piú intensamente or piú debolmente, non sempre so, con la riflessione sopra me stesso, per quale cammino io mi avvicini a questo, né a qual punto mi trovi, e ondeggio nel giudizio. Tuttavia questo si fa piú sicuro e si conferma tanto piú, quanto piú spesso ritorno all'antica ricerca. Ma per quanto lontana fosse ancora da me la certezza, pure io altro non vorrei che cercarla in silenzio, e non levar lamento: poiché piú forte del dubbio è la gioia di aver trovato che cosa io debba cercare, e di essere scampato alla comune illusione, che inganna per tutta la vita molti fra i migliori, e loro impedisce di slanciarsi a volo al vero fastigio della umanità. Anche a me per lungo tempo bastava soltanto di aver trovato la Ragione, e adorando, come quel che c'è di unico e supremo, la unità e la identità della esistenza (*die Gleichheit des einen Daseins*), credevo che per ciascun caso una sia la via giusta, e che l'operare sia di necessità in tutti il medesimo, e che uno si distingua dall'altro solamente perché è dato a ciascuno il suo proprio stato, il suo proprio posto. Credevo che la umanità si manifesti diversa esclusivamente nella varietà degli atti esteriori, ma che l'uomo, l'individuo, non sia un essere peculiarmente formato, bensí soltanto un elemento, e lo stesso dovunque...

[Ma ora] mi si è chiarito che ciascun uomo deve a

proprio modo rappresentare la umanità, in una originale combinazione de' suoi elementi, affinché essa si riveli in ciascuna guisa, ed effettivamente si realizzi, nella pienezza della infinità, tutto quello che dal seno di lei può essere espresso. Il solo pensiero mi ha staccato da quanto di volgare e incolto mi circonda, e mi ha innalzato sino a far di me un'opera della Divinità, tale che ha da compiacersi della forma e della cultura che le son peculiari; e il libero atto, che accompagnava il pensiero, ha raccolto intorno a sé gli elementi della natura umana, intimamente collegandoli a formare una esistenza originale. Se da allora nel mio operare io avessi considerato quel che c'è di personale, cosí assiduamente come sempre vi ho contemplato quel ch'esso ha di umano; se io mi fossi personalmente reso consapevole di ciascun'azione e limitazione, ch'è conseguenza di quel libero atto, e fossi stato propriamente spettatore, senza lasciarmene turbare, degl' incrementi della cultura e di ogni manifestazione della natura : — allora neanche potrei menomamente dubitare quale sfera della umanità appartenga a me, e dove sia da cercare il comune fondamento, e della mia espansione e de' miei limiti; dovrei determinare con precisa misura tutto il contenuto della mia essenza, conoscere su tutt'i punti i miei limiti, e profeticamente sapere che cosa ancora io possa essere e diventare. Ma soltanto tardi e con difficoltà l'uomo perviene alla piena consapevolezza della propria individualità; non sempre ha il coraggio di guardarci dentro, e preferisce volgere lo sguardo al comune patrimonio della umanità, ch'egli tiene con salda mano e con cuore cosí amante e grato: è spesso in dubbio se debba, come originale essenza, di nuovo separarsi da quello, per timore di ricadere, scambiando il senso con lo spirito, nella colpa antica di limitarsi all'angusta sfera della personalità esteriore, e solamente tardi impara ad apprezzare ed esercitare rettamente la prerogativa suprema. Cosí di necessità la coscienza, priva di continuità, rimane a lungo ondeggiante; spesso la piú personale aspirazione della natura resta inosservata, e quando piú chiaramente le barriere che segnano un limite alla natura si manifestano, l'occhio scorre via troppo alla leggiera sullo spigolo sporgente, e vi fissa soltanto l'universale, dove quel ch'è per-

sonale si mostra proprio nella negazione. Bene posso esser contento io di come la volontà ha avuto già ragione della pigrizia e l'esercizio ha affinato lo sguardo, al quale poco ormai sfugge. Dove io ora, sia quel che si voglia, agisco secondo il mio spirito e il mio criterio, la fantasia, a provare nel modo piú chiaro la libertà di scelta, rappresenta mille maniere ancora in cui, senza violare le leggi della umanità, si sarebbe potuto agire altrimenti, con altro spirito e criterio; trasporto mentalmente me stesso in mille conformazioni, per scorgere tanto piú chiaramente quella che mi è propria.

(Monologen [1800]. II. Prüfungen).

Relazione tra Dio e il mondo.

Quando diciamo che al limite del pensiero perveniamo alla rappresentazione del Soggetto assoluto, ciò significa: La idea del mondo è il limite del nostro pensiero. Il principio trascendente giace fuori dal pensiero, e cosí in quella espressione abbiamo soltanto la via [che conduce] al principio trascendente. Le nostre formule hanno un duplice valore: valore reale, esprimendo esse la totalità dell'essere, cioé il mondo, e propriamente dal lato del concetto, come forza, dal lato del giudizio, come soggetto e predicato, e valore simbolico, ossia di esprimere il principio trascendente, il che non avviene in maniera adeguata. Come complemento a questa manchevolezza, abbiamo in noi il principio trascendente nell'autocoscienza immediata, a quel modo stesso che dalla nostra funzione organica è posto in noi l'essere delle cose. Le nostre formule esprimono la idea del mondo, e la questione è ora [di sapere] in quale relazione tra loro sieno questi duplici valori, ovvero la idea del mondo e quella del principio trascendente.

La idea (il pensiero problematico) del mondo, cioé della totalità dell'essere posta come molteplicità, sta parimente fuori dal reale nostro sapere.

...Il mondo...non può essere dato mai come intuizione, nella quale si compenetrino sapere speculativo ed empirico,

etico e fisico, ma rimane sempre un pensiero privo di contenuto, con il quale l'elemento organico sta soltanto in relazioni di remota analogia.

Per mondo intendevamo non solamente la natura, ma la connessione di natura e spirito, cosicché vi era dunque insieme posta la efficienza dello spirito nell'essere...

La idea del mondo è pure soltanto un presupposto: totalità del finito non solamente come unità, ma anche come pluralità, non è data mai dalla funzione organica, né è mai possibile costruirla con la funzione intellettuale.

La idea del mondo non è trascendentale nello stesso senso che la idea della Divinità...

Ma anche la idea del mondo è, a proprio modo, trascendentale.

Vale a dire che la idea della Divinità non sta a fondamento del nostro sapere, in quanto questo è progressivo. Né per l'estendersi né per il perfezionarsi del sapere ci approssimiamo alla idea della Divinità. Poiché essa è data in misura identica in ciascun atto del sapere determinato; è l'elemento caratteristico della coscienza umana in generale. È tutt'uno nel bruto la incapacità di avere la idea della Divinità, e di avere un sapere determinato. Ma essa non è piú in molti atti che non in uno solo. E neanche ci avviciniamo a essa mercé il progresso intensivo del sapere (cioé il grado superiore, in cui in ciascun singolo è espressa la totalità). Se dunque non ci fosse, oltre alla idea della divinità, alcun altro principio trascendentale, noi pur sempre, bensí, penseremmo e sapremmo, ma non ci sforzeremmo di progredir nel sapere, il quale invece resterebbe abbandonato in balia del caso. Ciò si manifesta anche con il modo, onde coloro che si adagiano nella idea della Divinità, disdegnano la scienza. Ora, se nella idea del sapere è manifestamente inclusa la tendenza al sapere organico, c'è bisogno anche di un [altro] principio trascendentale...

Altrettanto poco dunque ci è dato, dalla idea del mondo, l'essere in sé e l'essere, in opposizione a Dio, ma soltanto l'essere in noi e l'essere nelle cose.

Per noi il mondo, quale forza impulsiva cosi della volontà come del sapere, è del tutto analogo alla idea della Divinità.

È nelle cose, in quanto che la loro essenza è condizionata dalla loro coesistenza, e pertanto in ciascuna è posta la totalità di quanto c'è di finito. Che a noi il mondo non sia dato in opposizione a Dio, risulta da quel che precede. Neanche ci è dato un essere del mondo in sé, non soltanto a cagione della infinitudine del processo, ma anche perché una pluralità noi non possiamo realmente porla, senza o concepirla come semplice aggregato — e ciò non corrisponde alla idea del mondo — o ricondurla a una unità determinata. Tutte le rappresentazioni del mondo, realmente effettuate, sono altrettanto inadeguate (come ad es. la divisione in mondo spirituale e corporeo) e altrettanto simboliche, quanto quella della Divinità.

Non siamo autorizzati a porre tra Dio e il mondo altro rapporto che quello di coesistenza.

Infatti, come non possiamo costruire una opposizione tra loro, cosí parimente neanche una identità, poiché nel loro essere in noi le due idee sono diverse: ma d'altro canto non possiamo pensarle per sé, separate tra loro. Restiamo dunque sospesi tra una e l'altra alternativa, e neanche possiamo ragionevolmente aspettarci altro. Il porre tra i due una identità e un contrasto è in ugual maniera un uscire dal sapere reale, e tuttavia non è nello stesso tempo, come dev'essere tutto quel ch'è veramente trascendente, un atto interno necessario, e neanche è conseguenza del modo in cui le due idee sono in noi principii trascendenti.

Le due idee, mondo e Dio, sono correlative.

Identiche non sono, perché nel pensiero la Divinità è sempre posta come unità senza pluralità, ma il mondo come pluralità senza unità: il mondo riempie spazio e tempo, la Divinità è fuori dallo spazio e dal tempo; il mondo è la totalità delle opposizioni, la Divinità è la negazione reale di tutte le opposizioni. — Ma non è da pensare uno senza l'altro. Non il mondo senza Dio. La polemica è sempre volta contro una o l'altra delle rappresentazioni inadeguate; infatti ciascuna di queste è tale, che anche senza di essa è effettivamente possibile pensare il mondo. E neanche Dio è da pensare senza il mondo; a pensarlo, per cosí dire, prima del mondo, si nota che non si ha piú la medesima idea, ma un vano fantasma.

Non può porsi uno de' due valori senza l'altro. Non Dio senza mondo, e parimente non mondo

senza Dio. A una espressione positiva non è possibile venire, perché sarebbe necessario che almeno uno dei valori noi lo avessimo compiutamente, ma il mondo è anch'esso, sia pure in senso subordinato, trascendentale... Logicamente può bensí pensarsi la relazione: Dio = unità con esclusione di tutte le opposizioni; mondo = unità con inclusione di tutte le opposizioni. Ma *realiter* non c'è altra espressione possibile che questa: Nell'Essere, qualche cosa = x deve corrispondere a tale espressione logica... Non Dio senza mondo, perché a Dio noi veniamo soltanto da quel che il mondo ha prodotto in noi. Non il mondo senza Dio, perché la formula che esprima il mondo, la troviamo soltanto come qualche cosa d'insufficiente e di non corrispondente alla nostra esigenza. Ma in questa necessità di pensarli insieme è anche implicito tuttavia che li si pensi come trapassanti uno nell'altro. Dando a ciò questa espressione: Se Dio si estollesse sopra il mondo, ci sarebbe in lui qualche cosa, che non condizionerebbe il mondo; e se il mondo si estollesse al di sopra di Dio, qualche cosa ci sarebbe in esso di non condizionato da Dio, — sembriamo tuttavia porre qui una connessione reale, nella quale Dio appare attivo e il mondo passivo. Ma con ciò non si dice nient'altro, se non che Dio è il presupposto che rimane sempre piú a dietro, e quindi anche la sorgente da cui deriva l'attività totale, posta nel mondo come unità di ogni forza. Per sé, ciò in verità non è [non vuol ancora dir] nulla [*An sich ist es auch nichts*], perché pura passività non è essere; è dunque necessario che anche il mondo, dacché è originario, sia originariamente attivo; ma, esteso il principio a tale conseguenza [*hierauf ausgedehnt*], ritorniamo alla creazione dal nulla...

In nessun modo l'arte filosofica può, circa il rapporto fra Dio e il mondo, ratificare rappresentazioni metaforiche, con le quali non si accordi la necessaria loro coesistenza. Né alcuno può cavarsela con espressioni metaforiche tali, che realiter non esprimano null'altro, se non questa coesistenza...

Come la idea della Divinità è il trascendentale terminus a quo e il principio della possibilità del sapere

in sé, cosí la idea del mondo è il trascendentale terminus ad quem e il principio della realtà del sapere nel suo divenire.

(Dialektik, secondo il testo ricostruito dallo Halpern, § 26).

La essenza della religiosità.

[TESI] L'elemento comune a tutte le manifestazioni, per quanto diverse, della religiosità, onde queste in pari tempo si distinguono da tutti gli altri sentimenti, dunque la essenza, identica con se medesima, della religiosità, consiste in questo, che noi abbiamo coscienza di noi stessi come assolutamente dipendenti, ovvero — che vuol dire lo stesso — di essere in relazione con Dio.

1. In nessuna coscienza reale, — non importa se semplicemente accompagni un pensare o un agire, ovvero se riempia da se stessa un momento, — noi siamo solamente coscienti del nostro Io in sé e per sé, qual è sempre il medesimo, ma [inoltre] siamo sempre nello stesso tempo coscienti di una sua mutevole determinatezza. L'Io in sé può essere rappresentato obbiettivamente; ma ciascuna coscienza di sé è insieme quella di un mutevole esser-cosí. Ma in questo differenziarsi della seconda dalla prima, è già implicito che l'elemento mutevole non sia soltanto un prodotto di quel ch'è identico a se stesso, perché in tal caso non sarebbe da tener distinto da questo. Dunque in ogni coscienza di sé sono due elementi, un — per cosí dire — porre-se-stesso e un non aver-posto-se-stesso-cosí, ovvero un essere e un essere-diventato-a-una-certa-maniera; quest'ultimo dunque, per ciascun'autocoscienza, presuppone, oltre all'Io, qualche cos'altro ancora, donde è la determinatezza dell'Io stesso, e senza di che l'autocoscienza non potrebb'essere proprio questa. Tuttavia quest'altro non viene obbiettivamente rappresentato nell'autocoscienza immediata, con la quale soltanto abbiamo che fare qui. Poiché invero la duplicità dell'autocoscienza è la ragione per la quale noi ogni volta andiamo in cerca di alcunché d'altro, [da rappresentare] obbiettivamente, su cui riversare il nostro esser-cosí; ma questo andar in cerca è un altro atto, con il quale ora non abbiamo che fare. Sí bene nell'autocoscienza due elementi soltanto coesistono, che esprimono uno l'essere del soggetto per sé, l'altro il suo coesistere

con altro. — Ora, a questi due elementi, quali coesistono nell'autocoscienza temporale, corrispondono nel soggetto la sua recettività e la sua attività spontanea. Se potessimo pensare tolta la coesistenza con alcunché d'altro, rimanendo tuttavia noi del resto quali siamo — non sarebbe possibile un'autocoscienza che prevalentemente affermasse un'affezione della recettività, bensí allora ciascun'autocoscienza potrebbe soltanto affermare attività spontanea; d'altra parte questa, non riferita a un oggetto, sarebbe soltanto un voler-parer-fuori, una indeterminata agilità senza figura né colore. Ma siccome noi ci troviamo sempre solamente coesistenti con altro, in ciascun'autocoscienza che si manifesta per se stessa, l'elemento della recettività in qualche modo affetta, è anche il primo; e persino l'autocoscienza concomitante a un agire — e in questo si può comprendere anche il conoscere — per quanto prevalentemente affermi una vivace spontanea attività, viene pur sempre riferita a un precedente momento di affetta recettività, dal quale l'agilità originaria ebbe impressa la propria direzione...

2. L'elemento comune a tutti quei momenti determinati (*Bestimmtheiten*) dell'autocoscienza, che prevalentemente esprimono un essere-la-recettività-da-qualche-parte-affetta, è il nostro sentirci dipendenti. Viceversa, l'elemento comune a tutti quelli che prevalentemente esprimono vivace spontanea attività, è il sentimento di libertà... — Con tale contrasto non è... assolutamente da confondere quello tra sentimenti tristi o deprimenti, ed eccitanti o lieti... Poiché anche un sentimento di dipendenza può esser eccitante, quando l'esser-diventato-cosí che insieme è affermato, si annunci come perfetto, e parimente può essere deprimente un sentimento di libertà, sia che tale fosse il momento di prevalente recettività, al quale l'agire viene ricondotto, sia che la particolare maniera di essere dell'attività spontanea si esprima come una coesistenza piú svantaggiosa. — ... La nostra autocoscienza, come coscienza del nostro essere nel mondo o coesistere con il mondo, è una serie, divisa tra sentimento di libertà e sentimento di dipendenza; ma in tutto questo campo non si dà né sentimento assoluto [*schlechthinig*: termine insolito, da intendere propriamente nel senso di *semplice, puro, schietto*: gli studiosi italiani lo rendono costantemente con *assoluto*] di dipendenza... né sentimento assoluto di libertà... Sia che consideriamo le nostre relazioni con la natura o quelle che han luogo nella società umana, troviamo una grande quantità di oggetti, relativamente ai quali libertà e dipendenza in alto grado si contrappesano, e questi costituiscono il dominio della uguaglianza nello scambievole influsso. Altri ce n'è, rispetto ai quali l'azione da essi esercitata sopra la nostra recettività è di gran lunga maggiore

che non l'azione della nostra attività spontanea sopra di essi, o anche viceversa, così che uno de' due termini potrà ridursi a qualche cosa d'impercettibilmente piccolo, ma nessuno dei due svanirà mai del tutto. Preponderante è il sentimento di dipendenza nella relazione dei figliuoli con i genitori, dei cittadini con la patria; purtuttavia si possono dare individui che, anche senza rompere la relazione, esercitino sopra la patria così reazione come anche azione direttiva. E a quel modo che la dipendenza dei figliuoli dai genitori viene ben presto sentita come gradualmente attenuantesi ed estinguentesi, così essa fino da principio non è senza mescolanza di un'attività spontanea volta sopra i genitori: e parimente anche nella più assoluta autocrazia non manca all'imperante un tenue sentimento di dipendenza. Lo stesso caso si verifica dalla parte della Natura. . . Sicché per conseguenza tutta la nostra autocoscienza di fronte al mondo o a singole sue parti rimane compresa tra questi limiti.

3. Ne consegue che non può esserci affatto per noi un sentimento assoluto di libertà: ma chi afferma di averlo tale, o s'illude, o separa quel ch'è necessariamente connesso. Poiché il sentimento di libertà attesta un'attività spontanea procedente da noi: questa deve dunque aver un oggetto, che in una qualunque maniera ci è dato, il che tuttavia non è potuto accadere senza un'azione esercitata da esso sopra la nostra recettività, — e però in qualunque caso siffatto è insieme posto un sentimento di dipendenza, necessario per il sentimento di libertà, e questo è dunque limitato da quello . . . Neanche la totalità dei nostri liberi movimenti interiori, considerata come unità, può essere rappresentata da un sentimento assoluto di libertà, perché la intiera nostra esistenza non viene alla nostra coscienza, come emersa dalla nostra spontanea attività. Pertanto in nessun essere temporale può avere suo luogo un assoluto sentimento di libertà. Ora, se ciononostante la nostra tesi esige, d'altra parte, un assoluto sentimento di dipendenza, questo non può, per la stessa ragione, procedere in alcun modo dall'azione di un oggetto che debba in una qualunque maniera esserci dato — poiché sopra un tale oggetto sarebbe pur sempre esercitata una reazione, e anche una volontaria rinunzia a questa implicherebbe pur sempre insieme un sentimento di libertà. Neanche può pertanto, a rigore, [il sentimento di assoluta dipendenza] essere in un singolo momento come tale, perché questo nella totalità del suo contenuto è pur sempre determinato dal dato, e dunque da tal cosa, rispetto alla quale noi abbiamo un sentimento di libertà. Ma proprio l'autocoscienza che accompagna tutta quanta la nostra attività spontanea, e dunque anche — poiché questa non è mai zero — tutta la nostra esistenza, e nega l'assoluta libertà, è già in sé

e per sé una coscienza di assoluta dipendenza, poiché è la coscienza che la nostra attività spontanea altrettanto deriva tutta d'altra fonte, come dovrebbe derivare totalmente da noi ciò, in relazione a cui avessimo un sentimento assoluto di libertà...

4. Ma se, nella nostra tesi, dipendenza assoluta e relazione con Dio son messe alla pari, ciò è da intendere in questo senso, che cioé con la espressione Dio dev'essere designato appunto quel donde della nostra esistenza recettiva e spontaneamente attiva, ch'è insieme posto in questa autocoscienza, e che questo è per noi il significato veracemente originario di quella espressione . . . Questo « donde » non è il mondo, nel senso di totalità dell'essere temporale, e meno che mai una qualunque sua singola parte. Poiché il sentimento di libertà che, sebbene limitato, noi abbiamo in relazione con il mondo stesso (sia perché ne siamo elementi integranti, sia perché siamo incessantemente intenti a influire sopra singole sue parti), e la possibilità che ci è concessa d'influire sopra tutte le sue parti, consentono solamente un limitato sentimento di dipendenza, ma escludono il sentimento assoluto. Si noti inoltre che il nostro principio vuole opporsi alla opinione, secondo la quale questo stesso sentimento di dipendenza avrebbe a condizione una qualunque previa conoscenza di Dio. E ciò sembra essere tanto piú necessario, dato che molti, sapendosi sicuri, in questa superiore autocoscienza, di una primordialità di Dio perfettamente concepita, cioé di un concetto di lui, indipendente da qualsiasi sentimento, — il che può bene arieggiare abbastanza da vicino un assoluto sentimento di libertà — ripudiano lungi da sé, come qualchecosa di quasi subumano, il sentimento, vale a dire proprio quello che per noi va inteso come la forma fondamentale di ogni religiosità. Ora la nostra tesi non vuole assolutamente contestare d'altro canto un tale sapere originario, ma soltanto metterlo da una parte, come qualchecosa con cui nella dommatica cristiana non possiamo mai aver che fare, perché è abbastanza manifesto ch'esso medesimo non ha immediatamente nulla che fare con la religiosità. Ma se dovunque la parola è originariamente una cosa sola con la rappresentazione, e però la espressione Dio presuppone una rappresentazione — basterà dire che questa (la quale altro non è se non la espressione dell'assoluto sentimento di dipendenza, la piú immediata riflessione sopra di esso) è la rappresentazione piú originaria con la quale abbiamo che fare qui: rappresentazione, che è affatto indipendente da quell'originario vero e proprio sapere, e ha per condizione solamente il nostro assoluto sentimento di dipendenza. Cosicché Dio per noi in primo luogo significa soltanto ciò che in questo sentimento è il fattore determinante [*das Mitbestimmende*], e a cui noi facciamo risalire il sentimento

stesso, il nostro esser-così: ma qualunque altro contenuto di questa rappresentazione è d'uopo svolgerlo solo da quel suo momento che abbiamo testé indicato come fondamentale. Ora è proprio ciò, quel che principalmente s'intende con la formula, che sentirsi assolutamente dipendenti ed essere consapevoli di se stessi come in relazione con Dio, è la stessa cosa, essendo cioé l'assoluta dipendenza la relazione fondamentale, che è necessario includa tutte le altre in sé. La seconda espressione include in pari tempo la coscienza di Dio nella coscienza di sé, per modo che nessuna delle due può essere separata dall'altra... L'assoluto sentimento di dipendenza diventa una chiara coscienza di sé, solamente diventando nello stesso tempo questa rappresentazione. Ecco perché può ben anche dirsi ora che Dio è a noi dato nel sentimento in maniera originaria; e se si parla di una originaria rivelazione di Dio all'uomo o nell'uomo, con ciò s'intenderà sempre di dire proprio questo, che cioé all'uomo, con l'assoluta dipendenza inerente a ogni essere finito non meno che a lui, è data altresí la immediata autocoscienza di questa dipendenza, autocoscienza che diventa coscienza di Dio. Ora, in quella stessa misura in cui, durante il corso temporale di una personalità, ciò si verifica, noi attribuiamo religiosità all'individuo. Rimane all'incontro assolutamente escluso che Dio, in qualsiasi maniera, sia dato, perché tutto ciò ch'è esteriormente dato, deve anche essere sempre dato come oggetto di una reazione, sia pur piccola quanto si voglia. Il trasferire quella rappresentazione a un oggetto percettibile qualunque, se non si è e rimane coscienti che si tratta di una simbolizzazione puramente arbitraria, è sempre una corruzione, sia ora che si tratti di un trasferimento transitorio, e dunque di una teofania, o di un trasferimento costitutivo, nel quale Dio sia rappresentato come un essere individuale, permanente e percettibile.

(Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt [2ª ed., 1830] § 4).

CAPITOLO VI.

GIOVANNI FEDERICO HERBART.

[N. a Oldenburg, m. a Gottinga (1776-1841); la sua filosofia ebbe nome di « realistica », perché si contrappone vigorosamente alla forma, che l'idealismo kantiano aveva assunta

per opera del Fichte, dello Schelling, dello Hegel: ma è una dottrina idealistica, che direttamente discende dalla dottrina kantiana, e si sforza d'integrarla e correggerla con elementi ricavati dalla filosofia leibniz-wolffiana. Lo H. fu soprattutto benemerito della organizzazione scientifica della psicologia e della pedagogia.

Opere principali: *Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* (1806; ed. FRITZSCH, 1920); *Hauptpunkte der Metaphysik* (1806-8); *Allgemeine praktische Philosophie* (1808; 3ª ed. 1891); *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813: ed. HAENTSCH, 1912); *Lehrbuch zur Psychologie* (1816, rist. 1900); *Psychologie als Wissenschaft, neu begründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* (1824-5); *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (1828-9); *Umriss pädagogischer Vorlesungen* (1835; ed. crit. ZIMMER, 1900).

Ediz. delle opere: a cura di G. HARTENSTEIN (1850-2 in 12 voll.; rist. 1883-93, con l'aggiunta di un vol.); a cura di K. KEHRBACH e O. FLUEGEL, in 19 voll., 1882-1912. Mi sono servito, per le traduz. segg., della 1ª ediz. Hartenstein. Degli scritti pedagogici, ed. WILLMANN e FRITZSCH, in 3 voll. (1913 ss.).

Trad. ital.: VIDOSSICH, della *Introduzione alla Filosofia* (2ª ed., Bari 1927); SALONI, *id.*, parziale (Torino 1928); MARPILLERO, della *Pedag. gener.* (Palermo 1913; SALONI, *id.*, parziale, Torino 1926), del *Disegno di lez. di ped.* (Palermo 1915), di *Scritti ped. varii* (Palermo, 1927); RADICA (Firenze 1907) e CAMILLUCCI (Bologna 1908) della *Relaz. ped. al Barone von Steiger*.

Studi critici: KAFTAN, *Sollen und Sein in ihrem Verhältnisse zu einander: eine Studie zur Kritik H.s* (1872); PAOLI, *La fil. prat. di H.* (1873); LIPPS, *Zur H.schen Ontologie* (1874); DROBISCH, *Über die Fortbildung der Philosophie durch H.* (discorso commemor., 1876); ZIMMERMANN, *Perioden in H.s philosophischem Geistesgange* (1876); CAPESIUS, *Die Metaphysik H.s in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung* (1878); FORNELLI, *La ped. secondo H. e la sua scuola* (1890); *Il fondam. morale della ped. sec. H. e la sua scuola* (1891, 3ª ed.); *Scritti herbartiani* (1913: comprendenti, insieme con altri, i lavori ora cit.); MAUXION, *La métaphysique de H. et la critique de Kant* (1895); *L'Éducation par l'instruction et les théories pédagogiques de H.* (1901); KINKEL, *H.: sein Leben und seine Philosophie* (1903); COMPAYRÉ, *H. et l'éducation par l'instruction* (1903); GOCKLER, *La pédagogie de H.* (1905); ORANO, *Herbart* (1906); FRANKE, *J. F. H.: Grundzüge seiner Lehre* (1909); FLUEGEL, *H.s Leben und Lehre* (2ª ed. 1912);

CREDARO, *La ped. di G. F. H.* (4ª ed. 1915); FRITZSCH, *J. F. H.: Leben und Lehre mit besonderer Berücksichtigung seiner Erziehungs- und Bildungslehre* (1921); HENNIG, *J. F. H. nach seinem Leben und seiner pädagogischen Bedeutung dargestellt* (2ª ed. 1922); WEISS, *H. und seine Schule* (1928). Nel 4° vol. dell'*Encyclopädisches Handbuch der Pädagogik* del REIN si trova un'ampia bibliogr. della fil. (FLUEGEL) e della ped. (ZIEGLER) dello H. e della sua scuola].

Lineamenti della metafisica e della psicologia.

Il problema idealistico si risolve in questo senso: esservi realmente fuori di noi una quantità di esseri, tali che noi non ne conosciamo già il proprio e semplice *quid*, ma possiamo acquistare, circa le loro relazioni interne ed esterne, una somma di conoscenze, suscettibile d'incremento all'infinito.

E i problemi del cangiamento e della molteplicità delle proprietà di una stessa cosa vengono risolti mediante la teoria dei perturbamenti e delle auto-conservazioni degli esseri. Vale a dire che del *quid* degli esseri, semplice e in se stesso inconoscibile, appena questo si può determinare: che cioé esso non soltanto è differente in [esseri] differenti, ma anche forma opposizioni contrarie. Ora, queste opposizioni non sono in se stesse predicati reali degli esseri; è pertanto necessario che si aggiunga ancora una condizione formale, ossia il coesistere [*das Zusammen*] di piú esseri, perché le opposizioni possano avere un risultato reale. Il risultato è a un tempo passività e attività, senza trapasso di alcuna forza da uno [essere] all'altro. Gli esseri conservano se stessi, — ciascuno nel suo proprio interno, e secondo la sua propria qualità, — contro il perturbamento, che *seguirebbe*, se quel che i molti hanno di contrapposto potesse annullarsi. Il perturbamento è dunque analogo a una pressione, l'auto-conservazione a una resistenza.

Affinché nel pensiero se ne possano distintamente e appropriatamente dichiarare i concetti, sono necessari concetti ausiliari di due maniere: in primo luogo [il concetto] di vedute accidentali, in secondo luogo [quello]

dello spazio intelligibile, insieme con il tempo e il movimento che gli corrispondono.

Di vedute accidentali si serve già la meccanica, quando scompone e compone forze. La direzione della gravità p. es. è in ciascun luogo una sola, ma, perché vengano spiegati i fenomeni dei movimenti derivanti dalla gravità, quella può e deve essere *pensata* come scomposta in piú direzioni in modo infinitamente vario. Parimente anche il semplice *quid* degli esseri può e deve essere pensato come scomponibile in piú concetti, i quali tuttavia non hanno per nulla da formare una pluralità nell'ente. Senza il presupposto di una tale scomponibilità, non si potrebbe parlare con determinatezza delle opposizioni, dei perturbamenti e delle auto-conservazioni.

Lo spazio intelligibile è un concetto ausiliario, che si origina, dovendosi dello stesso essere pensare cosí l'[essere] insieme, come il non [essere] insieme [con altri]. Ma ciò è necessario, perché il cangiamento non può non presupporre il movimento.[1] C'è un movimento originario, semplicemente perché lo spazio, e per conseguenza la quiete in luogo [la quale si definisce come il movimento con velocità uguale a zero], non può per nulla essere un predicato reale degli esseri; per la qual cosa è un miracolo, se tutti gli esseri non si muovono uno verso l'altro in tutte le maniere possibili (ciascuno tuttavia in maniera uniforme).

Le contraddizioni nel concetto del movimento han bisogno di essere riconosciute e convenientemente svolte; esse non recano alcun pregiudizio, perché il movimento non è niente di reale. Proprio lo stesso si può ripetere delle contraddizioni nel campo dello spazio e dei numeri: tra queste ce n'è diverse, che sono connesse con i concetti di continuità, irrazionalità, decomponibilità in fattori, e cosí via, ma tanto poco infirmano la validità della matematica, che anzi i calcoli piú sicuri seguono lor cammino per mezzo a quelle.

---

[1] Il Vidossich — del quale ho tenuto sott'occhio la versione — traduce: « . . . perché va presupposto un moto del cangiamento ». Ma cfr. *Allgemeine Metaphysik*, § 283: « Il movimento bisogna pur ammetterlo; tanto si richiede per la spiegazione del cangiamento, il quale è *dato* ».

Tutti questi concetti ausiliari sono tanto poco reali, quanto i logaritmi, i seni e le tangenti, ma, al pari di questi, servono da passaggi al pensiero, che deve seguire la propria strada, per ritrovarsi a coincidere, nei punti capitali e conoscibili, con la natura delle cose.

NOTA. — . . . È necessario aver inteso che a mutamenti, e neanche a pluralità simultanea degli attributi di un essere, non è da pensare in *tal* senso, come se di fatto il *quid* proprio del reale si pluralizzasse o cangiasse. È necessario aver inteso che il principio «in ogni cangiamento la sostanza persiste» non può significare una separazione reale della sostanza da ciò che *di* lei si cangi, e nemmeno un cangiamento *in* lei, e dunque nessun cambiamento in relazione con quello *che* propriamente essa *è*. Per l'ente non si dà assolutamente alcun cangiamento; e l'effettivo accadere è quindi per il vero reale lo stesso che *non accaduto* del tutto.

Ma che cosa dunque significa «accadere effettivo»? Metaforicamente si può rispondere che significa traduzione del *quid* degli esseri in altro e altro linguaggio, in altre espressioni, equivalenti.

Un tale accadere sarebbe una pura entità intellettuale, e nulla, in qualsiasi senso, di *reale*, se *piú* esseri non si determinassero reciprocamente *a sussistere in una maniera data un contro l'altro, come tali quali sono*. Da ciò la espressione di *auto-conservazione;* e da ciò il presupposto di un *coesistere* di quegli esseri, che si *perturbano* a vicenda, e pertanto (poiché non si addiviene a una effettiva modificazione della qualità) determinano ciascuno un'auto-conservazione dell'altro. Da ciò inoltre la modificabilità di questo insieme [di coesistenti] nello spazio intelligibile. Da ciò infine la molteplicità dell'accadere in un unico essere.

Dall'accadere reale son ora da tener distinte due cose ancora. In primo luogo, l'impedimento, [ossia la condizione] in cui esso viene a trasferirsi, quando in uno stesso essere ha luogo un accadere molteplice e opposto. Secondariamente, le determinazioni spaziali che a ciò si connettono. Queste ultime sono puri *fenomeni,* nel piú stretto senso della parola. Su queste si fonda la natura visibile; su quegl'impedimenti, lo spirituale; sopra le une e gli altri insieme, la vita organica.

Dopo che nel modo accennato si è dato uno stabile assetto alla metafisica generale, si può procedere alla psicologia e alla filosofia della natura.

Tra queste due scienze la psicologia occupa di necessità il primo posto. Giacché suo primo e prossimo oggetto è l'accadere reale, del quale nella scienza della natura si scorge soltanto il riflesso. Tutte le nostre rappresentazioni semplici, e però tutta la materia elementare della nostra coscienza, sono accadere reale nell'anima nostra, sono cioé le sue auto-conservazioni; invece nella scienza della natura non c'è nulla che sia libero dal concetto di movimento; ma il movimento non avviene realmente, bensí soltanto per lo spettatore; anzi per lo piú le sue determinazioni sono solamente remote conseguenze degli stati interni degli esseri semplici.

... L'anima è la *prima* sostanza che la scienza porta ad ammettere in modo determinato. Essa, cioé, è quell'essere semplice, che viene posto, a cagione di *tutto* quel complesso che abbiamo dinanzi agli occhi, quando consideriamo tutte le nostre rappresentazioni come nostre. La unità *di questo complesso* richiede un essere unico; il quale già perché è reale, dev'essere semplice, nel piú rigoroso senso della parola. La immortalità dell'anima s'intende da sé, a cagione della non-temporalità del reale.

La psicologia deriva quindi dalla metafisica generale, adempiendosi con essa alla esigenza di tener dietro a quell'accenno all'essere, che è dato dall'apparenza.[1] Ma essa non può da sola corrispondere adeguatamente a questo accenno, bensì viene integrata dalla filosofia della natura ... e ... dalla dottrina della religione. . .

La psicologia reagisce a sua volta sopra la metafisica generale, spiegando la origine delle forme della espe-

---

[1] « Si neghi qualsiasi essere: rimarrà per lo meno il semplice innegabile della sensazione. — Ma quel che rimane, dopo tolto via l'essere, è apparenza. Questa apparenza, come apparenza, ha verità; l'apparire è vero. Ora è implicito nel concetto di apparenza ch'essa non sia in verità *quel che* appare. Il suo contenuto, quel che da essa è riflesso, viene, nel concetto di apparenza, negato. Con ciò la si dichiara come assolutamente nulla, sempre che non le si aggiunga di nuovo (affatto all'infuori da quel che da essa è riflesso) un'altra volta un essere: dal quale poi si ha da dedurre ancora l'apparire. — Per conseguenza: quanto c'è di apparenza, tanto di accenno all'essere ».

(Hauptpuncte der Metaphysik, Vorfragen).

rienza, che là sono assunte semplicemente come date. Serve pertanto alla metafisica generale come [la] prova [serve a verificare la esattezza] del calcolo [aritmetico]. Mostra che, e perché, queste forme sono necessariamente affette da tutte le contraddizioni, con le quali forniscono la materia alla metafisica. . .

Nella parte sintetica della psicologia la idea capitale è questa: le rappresentazioni, penetrandosi reciprocamente nell'anima, ch'è una, s'impediscono, in quanto sieno opposte, e in quanto non sieno opposte, sí unificano in una forza complessiva.

Per giungere a questa tesi, fa d'uopo soltanto la teoria dei perturbamenti e delle auto-conservazioni; ma per determinarla compiutamente, è necessario aggiungere la indagine intorno all'Io. . .

In generale è manifesta la possibilità che in uno stesso essere abbiano luogo innumerevoli auto-conservazioni, ed è da aspettarsi che di queste alcune saranno contrapposte, altre no. Di questo presupposto ha bisogno la fisiologia non meno che la psicologia. Soltanto, se non si aggiungesse un altro schiarimento, sarebbe piú difficile decidere che cosa possa seguire dalla opposizione: quelle autoconservazioni, che sono in antitesi tra loro, si annulleranno, cosí che nulla ne rimanga, o si modificheranno di maniera che ne venga fuori alcunché d'intermedio?

Né una cosa né l'altra — dice la dottrina dell'Io. Le rappresentazioni opposte si debbono impedire in tal modo, che il rappresentato scompaia o tutto o in parte, come se la rappresentazione non ci fosse piú — per ricomparire tuttavia, e ricostituirsi da sé, tostoché l'impedimento ceda, o sia reso inefficace da una nuova forza contraria. *Per conseguenza le rappresentazioni a cagione della loro pressione reciproca si trasformano in una tendenza a rappresentare*. Questa *tendenza* è ciò che con il nome di *appetito, vita, impulso, attività reale* fu erroneamente posto dal Fichte *accanto* alla facoltà rappresentativa come una seconda qualità originaria, come una peculiare facoltà. Con ciò si rompeva la unità dell'anima, dovendo questa portare in sé due (se non piú ancora) forze o facoltà originarie; con ciò la si gravava di un imaginato

divenire assoluto,[1] dovendo l'impulso continuar sempre a impellere e o ad esigere o a produrre, da se stesso, qualche cosa di nuovo; anzi, oltre che in questo divenire assoluto, ci si avviluppava per giunta ancora in una relazione causale delle due facoltà fondamentali tra loro, dovendo ora scaturire dalle rappresentazioni una legge per l'impulso, ora dall'impulso uno stimolo per le rappresentazioni. Queste opinioni devono sparire dalla psicologia. Le rappresentazioni cambiano incessantemente il proprio stato, perché a causa del mutato impedimento, ora una maggiore ora una minor parte di esse opera come tendenza, mentre le rimanenti sono invece presenti alla coscienza come rappresentare reale.

Da ciò segue inoltre immediatamente che la parte sintetica della psicologia deve comprendere una *statica* e una *meccanica dello spirito*. Poiché tra forze che tendono in senso contrario c'è un equilibrio, e ci sono anche accostamenti a questo e allontanamenti da esso, per il sopraggiungere di forze nuove.

È perciò necessario chiamare in soccorso la *matematica*: non già per prendere a prestito, secondo un malvezzo recente, alcune espressioni e similitudini — che è un giuoco indecoroso —; bensí per recare il contributo di un lavoro serio, dovendo anche i risultati dell'impedimento riuscire a volta a volta diversi, secondo la varia forza delle rappresentazioni, i gradi della loro opposizione, la diversità delle loro associazioni.

[A questi diversi punti di vista corrispondono i diversi oggetti delle indagini che son proprie della statica dello spirito].

Per la meccanica dello spirito fa differenza che le rappresentazioni, le quali s'impediscono reciprocamente,

---

[1] In questa stessa *Introd.* (§ 125), lo H. ha criticato il concetto di cangiamento, nelle tre forme in cui può essere presentato: « ogni cangiamento o ha, o non ha una causa: nel primo caso, ha una causa o esterna o interna. Dal cangiamento senza causa si ha il divenire assoluto [questo concetto è presentato come contraddittorio in se stesso: e lo H. vuol dimostrarne la connessione con l'idealismo rigoroso, sí ch'essi stanno e cadono insieme]; da un cangia-

sieno insieme subito da principio, o sopraggiungano a poco a poco, o soltanto lentamente si formino in una percezione continua. Ma le ricerche piú importanti concernono la riproduzione: in parte riproduzione immediata, quando una rappresentazione si leva su da sé, mentre una omogenea, novellamente nata, reagisce contro l'impedimento; in parte riproduzione mediata, quando una rappresentazione simultaneamente ne tira su con sé alla coscienza piú altre associate con lei.

Queste indagini conducono a formule matematiche, delle quali alcune sono oltremodo complicate e difficili da maneggiare. Ma non si tratta con queste formule di calcolare numeri singoli, o addirittura di determinare matematicamente gli stati d'animo di un individuo, cosa che non è mai possibile, e va piuttosto compresa tra i fraintendimenti ridicoli. Bensí si riconoscono nelle formule matematiche le leggi generali dei fenomeni psicologici...

Nella parte analitica della psicologia, il primo e piú generale fenomeno, al quale si deve rivolgere l'attenzione, è questo, che cioé di tutte le rappresentazioni che un uomo reca in sé, e che gli si possono rammentare, in ciascun singolo momento soltanto una parte estremamente piccola è presente alla coscienza. Se quello stesso uomo vuole ampliare il proprio orizzonte, e abbracciare nel tempo stesso, e dominare con lo sguardo piú del consueto, scàpita nella quantità o pure nella chiarezza dei pensieri di prima, che pur ora gli balenavano alla mente...

... L'angustia dello spirito... non si può considerarla come un limite *immobile,* fissato al rappresentare, una volta per tutte. Sí bene qui tutto è relativo; e la relazione è proprio l'oggetto, al quale si deve rivolgere la indagine psicologica...

...Per quel che riguarda le cosí dette facoltà dell'anima, altro non sono che concetti di classe, sotto i quali si è cercato di ordinare i fenomeni osservati, e di

---

mento per causa interna risulta l'auto-determinazione [libertà trascendentale]; infine il cangiamento per cause esterne lo si potrebbe chiamar meccanismo, nel piú ampio senso della parola».

realizzare una specie di storia naturale dello spirito. Che una tale storia naturale dovesse riuscir malamente e debba avere altrettanto cattivo successo in tutti i tempi, quante volte si rinnoverà il tentativo, trova la propria ragione nella continuità dei trapassi, onde son connessi gli stati delle rappresentazioni. Chi in luogo di una curva disegnasse un poligono che da lontano le si rassomigliasse, farebbe press'a poco lo stesso di quel che prende a fare la psicologia empirica, enumerando un aggregato di facoltà del rappresentare, sentire, volere, e inoltre alcune specie e sottospecie di queste facoltà, p. es. sensibilità, imaginazione, memoria, intelletto, giudizio, ragione, che non ci si metterà mai d'accordo nel determinare piú esattamente.

... *I sentimenti e appetiti non sono nulla, accanto alle rappresentazioni e fuori di queste: meno che mai ci sono per essi facoltà specifiche; bensí essi sono stati mutevoli di quelle rappresentazioni, nelle quali hanno la propria sede.*

A ciò si connette il fatto che sentimenti, e ben piú ancora appetiti, sono spesso in conflitto tra loro... Invece d'inventarsi, per spiegare questo fatto, una contesa tra due facoltà appetitive, una superiore e l'altra inferiore, [una contesa] dalla quale l'anima verrebbe affatto dilaniata, ma non sarebbe tuttavia spiegato il tumulto sommamente variato dei sentimenti, — basta notare che le rappresentazioni appaiono nella coscienza non singolarmente, né tutte associate in modo uniforme, bensí in diverse masse e serie, maggiori e minori; che ciascuna di queste masse reca in sé gli stati suoi peculiari, cioé sentimenti e appetiti; e che nell'incontrarsi delle diverse masse si cela la fonte, sopra tutte ricca, delle combinazioni e reazioni piú varie.

Ma una delle differenze piú generali tra le diverse masse rappresentative deriva dalla semplice ragione che di esse alcune sono piú vecchie e altre piú giovani... Nel corso dei secoli il genere umano diventa sempre piú vecchio; ogni epoca tramanda alla successiva i suoi pensieri, elaborati al massimo grado, e il suo patrimonio linguistico, insieme con le sue invenzioni, le sue arti, i suoi ordinamenti sociali. Di qua derivano a poco a poco feno-

meni, che dal semplice meccanismo psichico per sé solo non potrebbero risultare. Vive in ciascuno di noi tutto quanto il passato! Si è affermato che negli animali piú nobili si trova bensí intelletto, ma non ragione: si sarebbe dovuto guardare quanta mai se ne trovi, di questa, nei Boschimani, nei Fuegiani, negl'indigeni della Nuova Zelanda e dell'Australia. Anzi si poteva passare in rassegna tutte le popolazioni barbare e semibarbare, si doveva metterle a confronto con il lento variato elevarsi dello spirito umano presso gli Ebrei, i Greci, gl'Indiani, i Cinesi; — in tutta la somma di queste esperienze non si sarebbe trovata ragione alcuna di attribuire alla naturale disposizione dello spirito umano quel ch'è soltanto il risultato di azioni costanti esercitate successivamente da masse di pensieri antichissime sopra le piú recenti. All'uomo il Creatore ha dato mani, linguaggio, grande il cervello e fini i nervi; ma piantare nella semplice anima umana, una accanto all'altra, ragione e sensibilità, questa non è opera del Creatore, ma gherminella dei psicologi.

Qui si ravvisa in grande quello stesso errore, che si commette in piccolo con tutti gli oggetti particolari. *La psicologia empirica, separata dalla storia del genere umano, non dà nulla di compiuto;* a quel modo stesso che non è lecito prender a considerare, separati dalle rappresentazioni, i sentimenti e gli appetiti. Tostoché si strappano i fatti dalla loro connessione, sono già belli e svisati.

Ma la *sofisticheria* che si commette da chi imprende a spiegare con facoltà specifiche dell'anima i fenomeni che non è stato capace d'intendere per la via di una evoluzione naturale e graduale — questa sofisticheria si può piú facilmente ed evidentemente metterla in luce nel grande che non nel piccolo. Infatti quei psicologi, che cosa dunque pensano dei barbari e dei semibarbari, dei Boschimani e degl'indigeni dell'Australia? Dimostrare per via empirica che tutti questi uomini possiedono la cosí detta ragione, — non possono. Dovrebbero confessare dunque che soltanto in una minima parte della umanità si osserva ciò che *per loro* chiamasi ragione; dovrebbero concedere che questa piccola parte possiede una cultura, la quale è stata tramandata e si è formata len-

tamente, a poco a poco. Ma invece di distinguere con precisione, da buoni empirici, quel che la esperienza, in modo non equivoco, dà e quel che non dà, arrischiano un salto. Ammettono che *in quei selvaggi e barbari la ragione ancora dorme*, dorme in molti individui per tutto il corso della esistenza, comincia, nei loro figliuoli e nipoti, a dar segno di vita, come in sogno, finalmente nei pronipoti e nelle generazioni piú tarde si desta. Ma è manifestissimo che tutte queste espressioni — dormire sonnecchiare sognare destarsi — altro non sono se non vuote parole, appena buone a mascherare la sofisticheria che si commette, introducendo surrettiziamente la ragione, là dove di ragione i fatti non parlano per nulla...

(Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, IV[a] ed. (1837), §§ 152, 153, 158, 159).

Concetto della istruzione educativa.

La pedagogia è la scienza della quale l'educatore ha bisogno *per sé*. Ma egli deve anche possedere scienza *da impartire*. E io, lo confesso subito qui, non ho idea di una educazione *senza istruzione;* a quel modo che, inversamente, per lo meno in questo scritto, non riconosco una istruzione, la quale non educhi. Quali sieno le arti e le abilità che un giovine apprenda, con intento puramente utilitario, da un qualsiasi *maestro,* è cosa per se stessa altrettanto indifferente all'educatore, quanto il colore che quegli scelga per il proprio vestito. Ma il modo come si determini la sfera de' suoi pensieri, è, per l'educatore, tutto; poiché dai pensieri si generano i sentimenti, e da questi i principii e i modi di agire. Il pensare in rapporto con questa concatenazione tutto quanto, e ciascuna singola cosa, che si possa presentare all'alunno, deporre nell'animo di lui; il ricercare come si debbano congegnare [questi elementi] uno con l'altro, e dunque come si debba farli succedere uno all'altro, e come a lor volta possano venir in appoggio a quel che seguirà in futuro: — tutto ciò offre alla trattazione di singoli oggetti un numero infinito di problemi, e all'educatore materia sterminata per considerare

e passar in rassegna, incessantemente, tutte le conoscenze e gli scritti che gli sono accessibili, e parimente tutte le occupazioni e gli esercizi da continuarsi con assiduità...

Ma per metter meglio in rilievo il concetto generale: educazione *per mezzo della istruzione,* soffermiamoci sul concetto opposto: educazione *senza* istruzione. Esempi se ne vedono di frequente. Presi in generale, gli educatori non sono davvero le persone che abbiano maggior copia di cognizioni. Ma ce n'è di quelli (particolarmente fra le educatrici), che si può dire non sappiano niente del tutto, o di quel che sanno non sieno affatto capaci di giovarsi con intento pedagogico — e che pur tuttavia s'impegnano con grande zelo nella loro professione. [Ma] che cosa posson fare? Si rendono padroni dei sentimenti dell'allievo, e questo è il legame per cui lo tengono, e scuotono senza tregua l'animo giovanile, in tal maniera che non si renda mai consapevole di se stesso. Or come mai può formarsi un carattere? Carattere è saldezza interiore; ma come mai l'uomo può avere la propria radice in se stesso, se non gli consentite di contare sopra qualche cosa? se neanche gli permettete di ritenere la propria volontà capace di risolutezza? — Per lo piú accade che l'anima giovanile riserva nel suo profondo un cantuccio, dove voi non penetrate, e dov'essa, a mal grado del vostro tempestare, vive tranquilla a sé, si apre a presentimenti e a speranze, abbozza piani, che alla prima occasione si tenta di effettuare, e che, se riescono, adesso fondano un carattere, proprio in *quel* punto che voi non conoscevate. Appunto per questo suol esserci cosí poca connessione tra la finalità della educazione e il suo risultato. Qualche volta, è vero, può anche darsi che si corrispondano tra loro, ma a questo modo, che cioè chi è stato educato, si mette, in età piú inoltrata, al posto del suo educatore, e fa soffrire a' suoi sottoposti proprio esattamente quello che ha dovuto soffrire lui. La sfera d'idee è qui la stessa, che risultava durante la giovinezza dalla esperienza giornaliera; soltanto che si scambia la posizione incomoda con quella piú comoda. A comandare s'impara obbedendo; e già i fanciulletti trattano i loro fantocci proprio cosí com'essi stessi si vedono trattati.

La educazione *per mezzo* della istruzione considera

come istruzione tutto ciò che possa mai essere presentato all'allievo quale oggetto di *considerazione*. In questo rientra lo stesso « governo » [disciplinare] al quale lo si assoggetta; e invero, con il *modello di una energia, che mantiene l'ordine*, esso opera con ben maggiore efficacia, di quel che non possa operare con la immediata repressione di singole cattiverie, alla quale suol darsi il nome troppo alto di « correzione di difetti ». La semplice repressione potrebbe lasciare assolutamente non tocca la inclinazione, anzi la fantasia potrebbe continuamente abbellirne l'oggetto, e ciò è quasi altrettanto male, quanto una perseveranza nel commettere l'errore, la quale non cessi neanche negli anni della libertà. Ma se nell'animo dell'educatore che punisce, l'allievo legge il ribrezzo morale, la disapprovazione che è disgusto [*letteralmente:* la disapprovazione del gusto], la ripugnanza a ogni disordine, allora egli è trasferito al punto di vista di lui, non può a meno di vedere allo stesso modo, e questo *pensiero* diventa ora una intima forza contro la inclinazione, una forza che solo è necessario venga rinvigorita sufficentemente, per uscire vittoriosa. Ed è facile vedere come lo stesso pensiero possa essere generato per molte altre vie, — come la occasione di questo insegnamento non sia per nulla data necessariamente dall'errore dell'allievo.

Scienza e intelligenza ho richieste per la educazione [da impartire] mediante la istruzione — *tale* una scienza, *tale* una intelligenza, che sien capaci d'intuire e rappresentare la realtà prossima come un frammento del gran Tutto . . .

. . . Allora soltanto si ha in proprio potere la educazione, quando si sa far entrare nell'anima giovanile una vasta sfera d'idee, intimamente connessa nelle sue parti, e forte cosí da prevalere sopra le circostanze sfavorevoli dell'ambiente, e da risolvere in sé, da ridurre a unità con sé, le circostanze favorevoli dell'ambiente stesso. — Certamente soltanto da una educazione privata [che si svolga] in condizioni fortunate, può esser *assicurata* all'arte del maestro la opportunità di fare questo; ma fosse vero che si traesse partito anche soltanto da quelle opportunità che effettivamente si trovano! Dai modelli che qui fossero presentati, si potrebbe imparare a far di piú. Inoltre

per quanto si possa essere riluttanti [a convenirne] — il mondo dipende dai pochi: pochi che sieno stati drittamente formati, possono drittamente governarlo. —

Dove quell'arte d'insegnare non trova campo a esercitarsi, quel che importa sta tutto nel ricercare di quali sorgenti delle impressioni principali si possa disporre, e nel regolarle, quando sia possibile. Che cosa qui si possa fare, — coloro che sieno capaci di riconoscere come l'universale si presenta nel particolare, lo sapranno inferire dal piano universale, riconducendo l'uomo alla umanità, il frammento alla totalità, e rinserrando ora, conforme a leggi di proporzione, il grande nel piccolo e nel piú piccolo. —

La umanità stessa continuamente si educa mercé la sfera d'idee, che produce. Tale sfera, se in essa il molteplice è slegato, agisce, come totalità, fiaccamente; e ciò che isolatamente emerge, per assurdo che sia, provoca agitazione e violenza. Se in detta sfera il molteplice è contradditorio, sorgono inutili discussioni, che inavvertitamente abbandonano in balia del rozzo appetito quella forza, intorno alla quale è la disputa. Soltanto quando le teste pensanti son d'accordo, può trionfare la ragione, — soltanto quando i migliori son d'accordo, può trionfare il meglio.

(Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet — Einleitung. Mi ha giovato la traduz. del Marpillero).

[**Scuola herbartiana, e movimento di reazione contro il panteismo.** — Allo Herbart son dovuti un richiamo energico alla esigenza di un metodo rigoroso, uno sforzo di chiarificazione dei concetti e di eliminazione delle contraddizioni, una ripresa dei fondamentali motivi della filosofia critica, una riaffermazione dei diritti della metafisica, da un lato, e dall'altro lato, della necessità di tener tra loro connesse la filosofia e la psicologia. Alle sue idee arrise un buon successo, non immediato ma progressivo e duraturo, in Germania e fuori (in Italia, anche fuori dal campo della pedagogia, ne risentirono l'influsso pensatori di tempra diversa, come il Bonatelli e Ant. Labriola). La fecondità delle sue idee fu manifesta nell'opera de' suoi seguaci Maurizio Lazarus (1824-1903) e Heymann Steinthal

(1823-99), soprattutto benemeriti il primo della psicologia e particolarmente della demopsicologia, il secondo della scienza del linguaggio, fondatori e condirettori della *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1859-90). A questi può ravvicinarsi TEODORO WAITZ (1821-84: *Anthropologie der Naturvölker*, 1859-72, in 6 voll.), che determinò la posizione dell'antropologia tra la scienza naturale dell'uomo e le scienze storiche, e diede rilievo alla importanza fondamentale della psicologia, ordinata secondo il modello delle scienze naturali. Le vedute pedagogiche dello Herbart, e particolarmente la teoria didattica dei gradi formali, furono esposte, approfondite e determinate da TUISCON ZILLER (1817-82). Alla diffusione dello herbartianismo nelle scuole contribuí particolarmente GUSTAVO ADOLFO LINDNER (1828-87), del cui fortunato *Lehrbuch der empirischen Psychologie als induktiver Wissenschaft* (1858) si ha una trad. italiana di A. AMBROSINI, Fano 1882; 4ª ed., Milano 1905 (anche l'*Allgemeine Erziehungslehre* [8ª ed., 1899] e l'*Allgemeine Unterrichtslehre* [7ª ed., 1891] sono state trad. in ital. da CASTIGLIONI, Torino 1879). Il piú autorevole interpetre della dottrina herbartiana fu MAURIZIO GUGLIELMO DROBISCH (1802-96; v. s. p. 501), che coltivò la logica e la psicologia (*Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht an Mathematik und Naturwissenschaft*, 1836; 5ª ed. 1887. — *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode*, 1842; 2ª ed. 1898), e nelle *Grundlehren der Religionsphilosophie* (1840) svolse concetti da riavvicinarsi alla eticoteologia kantiana. Analoga è la posizione dell'altro herbartiano LUDOVICO STRUEMPELL (1812-99), autore di una incompiuta *Geschichte der griechischen Philosophie* (1854-61) e di una *Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie* (1886), oltre che di contributi importanti alla psicologia e alla pedagogia (delle *Erziehungsfragen* [1869] e della *Psychologische Pädagogik* [1879], trad. ital. ZAGLIA, Torino 1883): si riaccosta al kantismo, anche perché distingue nella vita della coscienza una causalità psicomeccanica da altre causalità operanti con libertà e attinenti al mondo dei valori.

Opposta parimente al cosí detto realismo herbartiano e alla dialettica hegeliana è la dottrina di FEDERICO ADOLFO TRENDELENBURG (1802-72), insigne studioso della storia della filosofia antica e autore di un sistema di filosofia del diritto, fondato sopra la morale (*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*: 2ª ed., 1868; trad. ital. MODUGNO, Napoli 1873); la sua metafisica, che si riconnette alla speculazione aristotelica, è dominata dal concetto del fine: la intelligibilità del reale si spiega con la corrispondenza tra il movimento, ch'è oggetto delle scienze

fisiche, e il movimento del pensiero, qual è dato nella intuizione e nella costruzione (*Logische Untersuchungen*, 3ª ed., 1870).

Il prete cattolico boemo BERNARDO BOLZANO (1781-1848) occupa un posto notevole nella storia delle matematiche: ma anche tra i filosofi la sua fama è rinverdita nel nostro secolo, a cagione dell'influsso che sopra indirizzi piú recenti hanno esercitato le sue dottrine logiche — caratterizzate dalla rigorosa esclusione di qualsiasi fondamento empirico, dalla netta distinzione della logica dalla psicologia, del giudicare dal rappresentare: la sua metafisica segna un ritorno al Leibniz (*Athanasia, oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele;* 2ª ediz. con appendice, 1838; *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik* &c., 1837, 4 voll.).

Una scuola si è formata intorno a un altro prete cattolico boemo, ANTONIO GUENTHER (1783-1863; opere complete in 4 voll., 1881), la cui dottrina, di dubbia ortodossia, può definirsi come un ontologismo, rinnovato con qualche elemento derivato dal Fichte, ma fedele alla concezione dualistica di natura (comprendente anche l'anima) e spirito, mondo e Dio.

Faccio infine cenno qui di un gruppo di pensatori, che, pur distinti da piú o meno profonde diversità di atteggiamenti, hanno comune la ostilità alla filosofia hegeliana, da loro interpetrata come un panteismo: si contrappongono dunque piú nettamente ai radicali dell'ala sinistra hegeliana, mentre non si possono dir lontani dall'ala destra, che voleva armonizzare (v. s. p. 473) hegelianismo e ortodossia. EMANUELE ERMANNO FICHTE (1796-1879; *Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie*, 2ª ed., 1841; *System der Ethik*, 1850-53, 2 voll.; *Anthropologie: die Lehre von der menschlichen Seele*, 3ª ed., 1876; *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung: ein kritisches Manifest* &c., 1873), figliuolo di Giovanni Amedeo e editore delle sue opere, e CRISTIANO ERMANNO WEISSE (1801-66; *Grundzüge der Metaphysik*, 1835; *Das philosophische Problem der Gegenwart*, 1843; *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums*, 1855-62, 3 voll.), pensatore piú originale e maestro del Lotze, sono i piú notevoli rappresentanti di questo indirizzo, al quale si conviene il nome complessivo di teismo speculativo: assumono come centrale il problema della personalità, affermano energicamente la personalità di Dio, la immortalità personale, la libertà del Creatore e dello spirito umano, tengono distinta la metafisica dalla logica. Il Weisse si occupò anche di estetica (*System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, 1830; inoltre lezioni

postume, 1872), e in questo campo si segnalò MAURIZIO CARRIERE (1817-95; *Die Kunst im Zusammenhange der Kulturentwickelung und die Idee der Menschheit*, 1863 e ss.), che va ricordato anche per la geniale trattazione del pensiero della Riforma e del Rinascimento (*Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, 1847, 2ª ed., 1887). Teistica è pure la dottrina professata dal filosofo del diritto FEDERICO GIULIO STAHL (1801-61; *Die Philosophie des Rechts*, 1830-7; del 1° vol., *Geschichte der Rechtsphilosophie*, trad. it. TORRE, in 2 voll., Torino 1853), che militò nel partito conservatore e fu il dottrinario della politica reazionaria prussiana].

CAPITOLO VII.

GIACOMO FEDERICO FRIES.

[N. a Barby, m. a Jena (1773-1843). Come lo Herbart, si riannoda alla tradizione kantiana, che vuol continuare per via diversa da quella che tenevano il Fichte, lo Schelling, lo Hegel, opponendosi all'indirizzo speculativo per il suo carattere dommatico, e contestando, a differenza dallo Herbart, la possibilità di una metafisica che abbia valore scientifico. È il più autorevole rappresentante del psicologismo, cioè dell'aspirazione ad assegnare alla gnoseologia una base psicologica, a tradurre la critica della conoscenza in termini psicologici: assegna fondamentale importanza alla riflessione sopra le forme dell'attività spontanea dello spirito conoscente: i limiti di questa riflessione sono anche i limiti del pensiero, fuori dal quale si spazia il dominio della certezza immediata, della fede.

Opere principali: *Reinhold, Fichte und Schelling* (1803: 2ª ed., « Polemische Schriften », I, 1824); *Wissen, Glaube und Ahndung* (1805; ed. NELSON, 1905); *Neue Kritik der Vernunft* (1806-7, 3 voll.); *Handbuch der psychischen Anthropologie* (1820-1); *Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung* (1837-40, 2 voll.).

Studi critici: HENKE, *F.' Leben: aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt* (1867); ELSENHANS, *F. und Kant: ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie* (1906, 2 voll.); WEISS, *F.' Lehre von der Ahndung in Ästhetik, Religion und Ethik unter Berücksichtigung von Kant, Schiller und Jacobi* (1912); HASSELBLATT, *J. F. F.:*

seine Philosophie und seine Persönlichkeit (1922). Dal 1904 a cura di HESSENBERG e NELSON si pubblica la Nuova Serie delle *Abhandlungen der F.'schen Schule*].

Motivi e intenti della nuova critica della ragione.

Nella kantiana Critica della Ragione è di uso frequentissimo il concetto di trascendentale. Conoscenza trascendentale egli [il Kant] chiama la conoscenza della possibilità e applicabilità delle conoscenze *a priori*...; parla di facoltà trascendentali dell'animo, e cosí denomina quelle, dalle quali derivano principii di conoscenze *a priori*, questi rivendica alla filosofia, e dà p. es. una grandissima importanza al fatto di sottrarre cosí alla pura psicologia empirica il piacere del sublime. Ma infine egli parla altresí di principii trascendentali, in antitesi con i metafisici: e qui i primi son quelli che consistono per sé di pure conoscenze *a priori*, laddove nei [principii] metafisici si ha sempre l'applicazione di un concetto *a priori* a un [altro concetto], che ha da esser dato soltanto dalla esperienza. Chi voglia qui confrontare con esattezza, noterà che con la sua conoscenza trascendentale il Kant propriamente intendeva la conoscenza psicologica, o meglio antropologica, mediante la quale intendiamo quali conoscenze *a priori* possieda la nostra ragione, e come vi prendano origine. P. es. il principio che ogni cangiamento ha una causa, è metafisico, ma il sapere che questo principio si trova nel nostro intelletto, e come debba essere applicato, è trascendentale, e la critica della ragione si distingue dalla filosofia stessa, precisamente perché contiene la conoscenza trascendentale, mentre alla filosofia appartiene la conoscenza logica e metafisica.

Ma il Kant fece il grande sbaglio di ravvisare nella conoscenza trascendentale una specie di conoscenza *a priori*, e anzi di conoscenza filosofica, e di misconoscerne la natura psicologica empirica. Questo sbaglio è conseguenza inevitabile dell'altro..., di scambiare [cioè] la deduzione filosofica con una specie della dimostrazione, da lui denominata dimostrazione trascendentale.

In verità egli non poteva neanche ammettere che la sua conoscenza trascendentale sia empirica, se non voleva dar pienamente ragione al Locke e allo Hume. Se infatti traeva la dimostrazione della sua conoscenza *a priori* dal principio trascendentale, p. es. della possibilità della esperienza, egli fondava la conoscenza stessa sopra questo principio, la derivava

da questo, e se questo dunque era empirico, la sua conoscenza *a priori* riposava ancor una volta tutta quanta sopra fondamento empirico, e d e r i v a v a dalla percezione.

Per chi non corregga da sé questo errore, c'è nel sistema kantiano un controsenso insuperabile, avendo l'apriorità della conoscenza trascendentale come conseguenza, che la percezione interna venga fatta essa stessa conoscenza *a priori:* e così verrebbe fuori, in luogo dell'idealismo trascendentale kantiano, un assurdo idealismo empirico, secondo il quale l'Io diventerebbe creatore non soltanto del proprio mondo, ma addirittura di se stesso.

Questo errore è la causa, onde il Kant non ha afferrato mai la essenza della riflessione, né saputo unificare senso e intelletto in u n a ragione. Esso gl'ispirò avversione contro la psicologia empirica e la introspezione...

... Qual è oggi il bisogno della speculazione?... la risposta è pur sempre la stessa che un tempo: conoscenza di sé in riguardo al conoscere, esame (*Untersuchung*) della nostra facoltà conoscitiva, esame della ragione. Il Locke, il Leibniz e lo Hume davano a ciò il nome di esame dell'intelletto umano, per i moderni eclettici era questo il còmpito della psicologia empirica, per il Kant della critica della ragione, noi preferiamo il nome di a n t r o p o l o g i a f i l o s o f i c a.

... La natura del nostro spirito non la conosciamo ancora così esattamente, da poter mostrare in esso la origine di tutte le nostre credenze. Ma questo è certo, che se acquistassimo una conoscenza abbastanza profonda della essenza della ragione, dovremmo poterne trar fondamento a giudicare tutte le leggi della speculazione e tutta la filosofia: infatti la nostra conoscenza del mondo, i n q u a n t o è c o n o s c e n z a, è sempre solamente un'attività della mia [*sic*] ragione, e può come tale essere studiata. Poiché solo che si capisca un poco la natura della filosofia, si vede che con la nostra speculazione non creiamo già un mondo né facciamo una Natura, ma vogliamo soltanto imparar a conoscere secondo quali regole si determini nel nostro spirito la giusta umana visione di quel che al mondo c'è di divino e di terreno. Tutto quel che importa è dunque penetrare la essenza del nostro spirito tanto a fondo, quant'è necessario per trovare in esso la fonte del sapere, e con ciò intendere se noi possediamo filosofia, e qual filosofia si trovi necessariamente in noi.

Ecco dunque che cosa si richiede: conoscenza di sé, esame della ragione, conoscenza dell'intima natura dello spirito, antropologia! Di questa, la filosofia ha finora sovente mostrato un talquale orrore, giudicandola alcuni, p. es. il Kant, impos-

sibile, altri pericolosa, [mentre] altri ancora per lo meno non osavano trattarla per se stessa come vera e propria scienza, ma la mischiavano sempre con la fisiologia del corpo umano, e quelli che meglio la trattavano, arrivavano a farne soltanto la esposizione o classificazione delle facoltà dello spirito, ma non mai una vera teoria della vita interiore...

Qui... abbiamo che fare soltanto con l'antropologia fisiologica [che è distinta dall'antropologia prammatica, cioè dalla conoscenza degli uomini, come arte di giudicarli nelle loro azioni — e che costituisce tre scienze: antropologia medica, psichica e comparata], in quanto questa si occupa esclusivamente dello spirito umano, come oggetto della esperienza interna: qui partiamo da una fisica sperimentale interna (*Experimentalphysik*) della quale ciascuno fa solamente in se stesso gli esperimenti e le osservazioni, e cerchiamo per tal via di giungere a un'[altra] fisica (*Naturlehre*) interna, quale teoria della ragione. Sarebbe dunque la scienza che solevasi chiamare psicologia, ma noi per varie ragioni ci scostiamo da questa terminologia. La parola psiche, anima, in filosofia si pretende sia riservata a designare la essenza metafisica, permanente, semplice e immortale dello spirito, e si complica dunque con presupposti, ai quali per il momento non possiamo avere riguardo. Per noi si tratta soltanto di una fisica dello spirito umano, quale si può ottenere mediante la esperienza interna. Vogliamo trattare la scienza dell'anima [*Seelenlehre,* psicologia razionale] altrettanto poco quanto quella degli spiriti [*Geisterlehre,* pneumatologia], perché altro spirito non conosciamo che l'essere pensante, e altro essere pensante non conosciamo che l'uomo; abbiamo dunque che fare soltanto con l'antropologia interna. In questa limitazione allo spirito umano abbiamo dunque il tema della dottrina empirica dell'anima, o antropologia psichica. Ma . . . [questa] è una fisica sperimentale interna, che per sé rimane sempre frammentaria: di questa non ci vogliamo accontentare, bensì elevarci a una teoria della vita interna... [alcunché di] analogo, per la natura spirituale interna, a quel che per la fisica esterna chiamiamo ora filosofia della natura. Questa parte dell'antropologia psichica la vogliamo chiamare antropologia filosofica... Noi cerchiamo . . . una descrizione della ragione, per arrivare a una teoria della ragione stessa, quale in generale è manifesta in esemplari sani [in soggetti normali] alla osservazione interna di ciascuno . . .

Da principio è necessario che abbandoniamo la solita maniera puramente obbiettiva di considerare le conoscenze, e ci limitiamo a quella subbiettiva, antropologica, — all'altra ci si

verrà poi da sé (*die andere wird uns nachher von selbst zufallen*). Comunemente consideriamo la nostra conoscenza soltanto attraverso il suo oggetto, e la chiamiamo p. es. vera, se coincide con il suo oggetto, ma non è questa la relazione giusta per una osservazione sicura. Per questa via dobbiamo inevitabilmente perdere la fiducia in ogni nostra convinzione filosofica e, alla fine, in ogni verità nella nostra conoscenza. Infatti nel campo delle verità eterne, delle leggi universali e necessarie, delle conoscenze *a priori*, o comunque si voglia altrimenti chiamare la conoscenza filosofica, appare subito manifesto che non possiamo verificarla mediante il suo oggetto, dato che l'oggetto lo pensiamo soltanto mediatamente attraverso la conoscenza stessa, e non possiamo confrontarlo con lei. A questa enigmatica necessità, daremo invece un'altra espressione affatto antropologica, caratterizzandola come quell'attività conoscitiva della nostra ragione, che le appartiene costantemente in qualsiasi stato della sua attività, [e partendo] dalla quale si potranno dunque giudicare di gran lunga piú facilmente le sue relazioni. Se infatti voglio imparar a conoscere con sicurezza le mie cognizioni, mi è d'uopo incominciare con l'osservare la conoscenza stessa soltanto dal punto di vista subbiettivo: questa è l'attività mia, e appartiene a me, sia qualsivoglia il suo oggetto. L'oggetto può essere dentro o fuori di me, la conoscenza è sempre in me, e bisogna dunque che io intanto la osservi, impari a conoscere le sue leggi e le leggi delle facoltà dalle quali scaturisce, prima di poter giudicare con buon successo, come stiano le cose rispetto all'oggetto che le corrisponde...

... La nostra indagine comincia dal punto di vista, che va scelto con cautela, della psicologia empirica o della introspezione: qui ci dobbiamo guardare dal turbare subito da principio il puro dato di fatto con presupposti metafisici ideali, ma neanche ci fermiamo al [punto di vista] puramente descrittivo della psicologia empirica, rispetto a questa e quella classe delle facoltà dello spirito e delle varietà che queste presentano, bensí ci serviamo di questo puro dato di fatto soltanto come di fondamento, dal quale prende le mosse una induzione razionale, secondo massime euristiche convenientemente scelte, per elevarsi alle leggi universali della nostra vita interiore, e pertanto a una teoria fisica di questa vita, puramente in base alle sue relazioni spirituali.

[Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft (1828), seconda edizione della « Neue Kritik der Vernunft » (1807) — Einleitung, 3)].

[**Federico Edoardo Beneke** (1798-54) rappresenta un psicologismo anche piú radicale, e nella vasta sua produzione prevalgono per importanza le opere psicologiche, dalla giovanile *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens, in ihren Hauptzügen dargestellt* (1820) alle *Psychologische Skizzen* (1825-6) e al fondamentale *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1833; 2ª ed. 1845, alla quale si riferisce *Die neue Psychologie: erläuternde Aufsätze;* 4ª ed., 1877): è una psicologia che, a differenza da quella dello Herbart, non poggia sopra la metafisica né si giova di procedimenti matematici, ma si attiene alla esperienza interna, dalla quale anzi la stessa metafisica deve trarre i propri principii. Sopra la psicologia sono fondate cosí la dottrina pedagogica (*Erziehungs- und Unterrichtslehre,* 2 voll., 1835-6; 4ª ed., 1876), come l'etica, che ripone nel sentimento la radice delle differenze morali (*Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie:* 3 voll., 1837-40): essa ha valore di reazione contro l'indirizzo formalistico e razionalistico fin allora prevalente in Germania, e risente l'influsso dell'eudemonismo e dell'utilitarismo inglese (i *Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung* [1830] presentano, rielaborato e rifuso, arricchito di una introduzione e di annotazioni, il *Traité de la Législation civile et pénale* del Bentham, nella redazione del Dumont, 2ª ed. del 1820).

L'influsso del Beneke è manifesto nell'opera di Federico Überweg (1826-71), autore di un *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* (1857; 5ª ed., 1882) e del diffusissimo *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (3 voll., 1862-6), del quale si pubblica ora la 12ª ed., in 5 voll.].

CAPITOLO VIII.

ARTURO SCHOPENHAUER.

[N. a Danzica, m. a Francoforte sul Meno (1798-1860). È l'ultimo dei grandi epigoni kantiani: ma il suo idealismo si pone in aperta antitesi ai sistemi idealistici di Fichte, Schelling e Hegel. Contrappone al mondo come fenomeno o come rappresentazione, necessariamente concepito dall'intelletto secondo le sue tre forme *a priori* (spazio, tempo, causalità), il mondo come volontà, la quale è la cosa in sé, la essenza della

realtà universa per tutt'i suoi gradi — e della quale anche l'intelletto è creatura e strumento. Dal perpetuo anelito della volontà verso la propria obbiettivazione in forme sempre più alte, deriva inesorabilmente che la esistenza (cosciente) sia dolore. La liberazione ci può venire mercé l'affrancazione della conoscenza dal servizio della volontà momentaneamente nella contemplazione estetica, definitivamente, con la negazione della volontà di vivere.

Opere principali: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813); *Die Welt als Wille und Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält* (1819: accr. di un vol. di supplementi nel 1859); *Über den Willen in der Natur* (1836); *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841), cioè *Über die Freiheit des menschlichen Willens* e *Über das Fundament der Moral; Parerga und Paralipomena* (1851). Tra gli scritti postumi, *Neue Paralipomena*.

Ediz. delle opere: Frauenstädt (6 voll., 1873-4; ristamp. 1922), Grisebach (6 voll., 1891; ristamp. 1921-4. Il G. ha anche pubblicato 4 voll. di scritti postumi); Steiner (12 voll., 1894 ss.; ristamp. 1923); Frischeisen-Köhler (8 voll., 1913; nuova ed. 1921); Deussen e altri (1911 ss.: 14 voll., dei quali finora pubbl. undici. Di questa ed. mi sono servito nelle versioni che seguono); Weiss (pubbl. nel 1919 i primi 2 voll.).

Trad. ital.: Kuehn-Amendola, della *Quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (Lanciano 1915); Palanga (Perugia 1913), Savj-Lopez (Bari 1916-20; 3ª ed. 1928) del 1° vol., De Lorenzo (Bari 1930) del 2° vol. del *Mondo come volontà e rappresentazione*; Chilesotti, *id.* (Milano 1888: il IV. libro del 1° vol. e i corrisp. cap. 40-50 del 2°: nuova ed., Milano 1915, insieme con lo studio di E. Zimmern, *v. appr.*); Seregni, della *Volontà nella Natura* (Milano 1927); Cerati, del *Saggio sul libero arbitrio* (Milano 1908). I *Parerga e Paralipomena* (dei quali è in corso di pubbl. la trad. integrale [Edizioni « Athena »]) comprendono tra l'altro *La filosofia delle Università* (traduz. Papini, Lanciano 1909) e gli *Aforismi sulla saggezza della vita* (trad. Chilesotti, 4ª ed., Torino 1920). Il vol. *Morale e religione* (Torino 1908; rist. 1921) comprende i cap. 8-18 dei *P. e P.* (vol. II) e 7-14 dei *Nuovi Paralipomeni*. I *Pensieri e frammenti* (trad. Cerati, Milano 1905) riproducono una scelta di passi dello S., curata dal Bourdeau (Parigi 1881).

Studi critici: Frauenstädt, *Briefe* (1854) e *Neue Briefe* (1876) *über die S.'sche Philosophie*; *S. - Lexikon* (1871, 2 voll.); Seydel, *S.s philosophisches System dargestellt und beurtheilt* (1857); Gwinner, *A. S. aus persönlichem Umgang dargestellt: ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre*

(1862; nuova ed. 1922); Jellinek, *Die Weltanschauungen Leibniz' und S.s, ihre Gründe und ihre Berechtigungen: eine Studie über Optimismus und Pessimismus* (1872); Nietzsche, *S. als Erzieher* (1874: 3. Stück delle *Unzeitgemässe Betrachtungen*: trad. ital. Arangio-Ruiz, Perugia 1915); Ribot, *La philosophie de S.* (1874); Zimmern, *A. S.: his life and philosophy* (1876: trad. ital. Courth, Milano 1887: v. anche sopra); Ragnisco, *Il mondo come volere e rappres. di S.: studi* (1877); Paoli, *Lo S. e il Rosmini* (1878: 2 voll.); Siebenlist, *S.s Philosophie der Tragödie* (1880); Ducros, *S.: les origines de sa métaphysique, ou les transformations de la chose en soi, de Kant à S.* (1884); Gizycki, *Kant und S.* (1888); Vadalà Papale, *La dottr. fil.-giur. di S. e di Hartmann: studio crit.-sistem.* (1888); Koeber, *Die Philosophie A. S.s* (1888); Wallace, *Life of A. S.* (1891); Lehmann, *S.: ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik* (1894); Seydel, *S.s Metaphysik der Musik: ein kritische Versuch* (1895); Caldwell, *S.'s System in its philosophical significance* (1896); Grisebach, *S.: Geschichte seines Lebens* (1897); Rappaport, *Spinoza und S.: eine kritisch-historische Untersuchung* &c. (1899); Volkelt, *A. S.: seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube* (1900; 5ª ed. 1923); Schlueter, *S.s Philosophie in seinen Briefen* (1900); Paulsen, *S., Hamlet, Mephistopheles: 3 Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus* (1900); Gambigliani Zoccoli, *L'estetica di S.* (1901); Chialvo, *id.* (1904); Bossert, *S.: l'homme et le philosophe* (1904); Melli, *La fil. di S.* (1905); Richert, *S.: seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung* (4ª ed. 1920); Simmel, *S. und Nietzsche: ein Vortragszyklus* (3ª ed. 1923); Rzewuski, *L'optimisme de S.: étude sur S.* (1908); Covotti, *La vita e il pensiero di A. S.* (1910); Zambonini, *S. e la scienza mod.*, discorso (1911); Ruyssen, *Schopenhauer* (1911); Seillière, *id.* (1912); Allievo, *Giobbe e S.* (1912); Fauconnet, *L'esthétique de S.* (1914); Hartmann, *Der Pessimismus S.s und seine Beziehungen zu verwandten Strömungen in der Philosophie* (1915); Zini, *Schopenhauer* (1923); Hohenemser, *A. S. als Psychologe* (1924); Hasse, *Schopenhauer: sein Leben, seine Lehre, seine Stellung in der Philosophie* (1926); Baillot, *Influence de la philosophie de S. en France* [1860-1900] (1927). Dal 1912 si pubblica lo *Jahrbuch der S.-Gesellschaft*. Una bibliogr. su S. è comparsa nel *Bollettino Fil.* di Firenze, 1913].

Il mondo come rappresentazione.

Che cosa è la conoscenza? — È anzitutto ed essenzialmente rappresentazione. — Che cosa è la

rappresentazione? — Un complicatissimo processo fisiologico nel cervello di un animale, [processo] che ha per risultato la coscienza di una imagine nel cervello stesso. — Com'è manifesto, il rapporto di una tale imagine con qualche cosa di totalmente diverso dall'animale, nel cui cervello essa sta, non può che essere molto mediato. — Questa è forse la maniera piú semplice e comprensibile di rivelare il profondo abisso tra l'ideale e il reale. Questo cioè è di quelle cose, come il movimento della terra, delle quali non ci si rende conto immediatamente: perciò gli antichi non avevan posto mente a quello, del pari che a questo. All'incontro, una volta fatto manifesto, primamente da Cartesio, non ha da allora dato requie ai filosofi. Ma dopo che Kant ebbe infine dimostrato, nel modo piú radicale, la completa diversità dell'ideale e del reale, era un tentativo tanto temerario quanto assurdo... volerne affermare, con sentenze autoritarie che si richiamano a una pretesa intuizione intellettuale, la identità assoluta. — In verità ci sono date invece immediamente una esistenza subbiettiva e una obbiettiva, un essere per sé e un essere per altri, una coscienza del proprio Io e una coscienza di altre cose, questa e quella in modo cosí fondamentalmente diverso, che nessun'altra differenza uguaglia questa. Di sé ciascuno sa immediatamente, di tutto il resto solo molto mediatamente. Questo è il fatto e il problema.

Al contrario, che con ulteriori processi nell'interno di un cervello, dalle rappresentazioni o imagini intuitive generatesi in questo, vengano astratti concetti universali (*Universalia*), a scopo di ulteriori combinazioni, onde il conoscere diventi razionale e adesso si chiami pensare, — ciò non è piú qui l'essenziale, ma ha importanza subordinata. Perocchè tali concetti mutuano tutti il proprio contenuto solamente alla rappresentazione intuitiva, che è perciò conoscenza originaria, ed è dunque la sola che sia da considerarsi nella ricerca del rapporto fra ideale e reale.[1] Per conseguenza attesta una

[1] V. anche « Parerga e Paralipomena », vol. II, § 9: « Una strana e indegna definizione della filosofia è quella, che tuttavia è data ancora persino da Kant, che cioè essa è una scienza [formata]

totale ignoranza del problema, o è per lo meno molto goffo, voler designare quel rapporto come il rapporto fra essere e pensare. Il pensare anzitutto non ha rapporto se non con l'intuire, ma l'intuire ha [altresí] rapporto con l'essere in sé della cosa intuita, ed è quest'ultimo il grande problema che ci tiene qui occupati. Invece l'essere empirico, quale ci sta dinanzi, altro non è se non precisamente il solo esser - dato nella intuizione; ma questo suo rapporto con il pensare non è un enigma; poiché i concetti, e dunque la materia immediata del pensare, sono manifestamente astratti dalla intuizione: del che non c'è uomo ragionevole che possa dubitare. Sia detto di passata: quanta importanza abbia nella filosofia la scelta dell'espressioni, si può vedere dal fatto che quella espressione goffa, testé censurata, e l'equivoco che n'è risultato, è diventata fondamento di tutta la pseudofilosofia hegeliana che per venticinque anni ha occupato il pubblico tedesco. —

Ma se ora si volesse dire: « la intuizione è già la conoscenza della cosa in sé: poiché essa è l'effetto di ciò che sta fuori di noi, e come questo opera, tale esso è: il suo operare è proprio il suo essere », a ciò si contrappone: 1) che la legge di causalità . . . è di origine subbiettiva, al pari della sensazione, dalla quale procede la intuizione; 2) che parimente tempo e spazio, nei quali l'oggetto si presenta, son di origine subbiettiva; 3) che se l'essere dell'oggetto consiste appunto nel suo operare, questo vuol dire che esso consiste puramente nelle mo-

---

da puri concetti. Eppure tutto quanto il patrimonio dei concetti non è null'altro che quello che vi è stato depositato, dopo che lo si è preso a prestito e accattato dalla conoscenza intuitiva, sorgente effettiva e inesauribile di ogni intendimento. Perciò da semplici concetti astratti non si può intessere una filosofia vera, la quale dev'essere fondata invece sopra la osservazione e la esperienza, cosí interna come esterna . . . Come l'arte e la poesia, anche la filosofia deve avere la propria sorgente nell'apprensione intuitiva del mondo: e del pari, per quanto si abbia da tener la testa a posto, non si può tuttavia procedere qui cosí a sangue freddo che alla fine tutto quanto l'uomo, cuore e testa, non entri in azione e non venga scosso nelle intime fibre. La filosofia non è un problema di algebra ».

dificazioni che determina in altri, e dunque esso stesso, in sé, non è nulla affatto. — Esclusivamente della materia è vero... che il suo essere consiste nel suo operare, che essa è tutta quanta soltanto causalità, e quindi la causalità stessa intuita obbiettivamente: ma essa dunque è anche proprio nulla in se medesima (ἡ ὕλη το αληθινον ψευδος,[1] *materia mendacium verax*), bensí è, come ingrediente dell'oggetto intuito, un puro astratto, che per sé solo non può esser dato in alcuna esperienza... — Ma l'oggetto intuito dev'essere qualche cosa in se stessa, e non puramente qualche cosa per altri: poiché in caso diverso sarebbe semplicemente soltanto rappresentazione, e noi avremmo un idealismo assoluto, che diventerebbe alla fine egoismo teoretico, nel quale tutta la realtà è soppressa, e il mondo diventa mero fantasma subbiettivo. Se noi frattanto, senza piú domandare, ci fermiamo esclusivamente al mondo come rappresentazione, è certamente tutt'uno, che io spieghi gli oggetti come rappresentazioni nella mia testa, o come fenomeni che si presentano nel tempo e nello spazio: perocché tempo e spazio sono anch'essi precisamente soltanto nella mia testa. In questo senso si affermi pure allora una identità dell'ideale e del reale: tuttavia, dopo che c'è stato Kant, non si direbbe con ciò niente di nuovo. Ma inoltre è manifesto che non sarebbe esaurita cosí la essenza delle cose e del mondo dei fenomeni: ma si starebbe con ciò pur sempre soltanto dal lato ideale. Il lato reale dev'essere qualche cosa *toto genere* diversa dal mondo come rappresentazione, cioè quel che le cose sono in se stesse: e proprio di questa totale diversità dell'ideale e del reale, Kant ha dato la dimostrazione piú radicale.

(Die Welt als Wille und Vorstellung, vol. II, cap. 18).

---

[1] Sentenza platonica, dice altrove lo S.: ma, piú probabilmente, neoplatonica.

La "cosa in sé" è la volontà.

... Per la via della conoscenza obbiettiva, e quindi partendo dalla rappresentazione, non si oltrepasserà mai la rappresentazione, cioè il fenomeno, ci si fermerà dunque al lato esterno delle cose, ma non si potrà mai penetrare nel loro interno e scrutare che cosa sieno in, cioè per, se stesse. Fin qui vado d'accordo con il Kant. Ma, come contrappeso di questa verità, io ne ho messa in rilievo un'altra, vale a dire che noi non soltanto siamo il soggetto conoscente, ma apparteniamo d'altro canto noi medesimi agli oggetti da conoscere, siamo noi medesimi la cosa in sé; che pertanto per [giungere a] quella intima essenza delle cose, propria di loro stesse, la quale ci è impenetrabile dall'esterno, ci sta aperta una via dall'interno, per cosí dire una galleria sotterranea, una comunicazione segreta, che, come per tradimento, ci immette tutto in una volta nella fortezza, che era impossibile conquistare con un assalto dall'esterno. — La cosa in sé può, proprio come tale, venir alla coscienza soltanto affatto immediatamente, cioè perciò, che essa stessa diventi cosciente di sé: volerla conoscere obbiettivamente, significa pretendere qualche cosa di contraddittorio. Tutto ciò che è obbiettivo è rappresentazione, e pertanto fenomeno, anzi puro fenomeno cerebrale.

Il principale risultato di Kant si può essenzialmente riassumere cosí: « Tutti i concetti, che non hanno a fondamento una intuizione spaziale e temporale (intuizione sensibile), che cioè non sono stati dunque attinti a una tale intuizione, sono assolutamente vuoti, cioè non danno alcuna conoscenza. Ora, poiché la intuizione può dare soltanto fenomeni, e non cose in sé, noi neanche abbiamo affatto conoscenza di cose in sé ». — Io convengo in ciò per tutte quante le cose, fatta soltanto eccezione per la conoscenza che ciascuno ha della sua propria volontà: questa non è una intuizione (perché ogni intuizione è spaziale) e non è vuota; piuttosto è piú reale di qualsiasi altra. Neanche è essa *a priori*, come la in-

tuizione puramente formale, ma del tutto *a posteriori*; perciò appunto nemmeno la possiamo, nel caso singolo, antecipare, ma veniamo spesso convinti, a tal proposito, di errore sul conto nostro.

... Neanche la percezione interna che abbiamo della nostra volontà, ci fornisce ancora per nulla una conoscenza esauriente e adeguata della cosa in sé... Anche nell'autocoscienza l'Io non è assolutamente semplice, ma consiste di un conoscente, l'intelletto, e di un conosciuto, la volontà: quello non viene conosciuto, e questa non è conoscente, sebbene confluiscano entrambi nella coscienza di un unico Io. Ma appunto perciò questo Io non è in tutto e per tutto intimo a se medesimo, per cosí dire reso trasparente, ma è opaco e rimane perciò a se stesso un enigma.

(id. c. s.).

La volontà nella natura.

... Quello che Kant ha contrapposto come cosa in sé al semplice fenomeno (da me chiamato piú energicamente rappresentazione) e che egli riteneva assolutamente inconoscibile,... questo sostrato di tutti i fenomeni, e dunque di tutta quanta la natura, altro non è che quella cosa a noi immediatamente nota e strettissimamente familiare, che troviamo nell'interno del nostro proprio Io come volontà; ... epperò questa volontà, ben lungi dall'essere, come hanno finora ammesso tutti i filosofi, inseparabile dalla conoscenza e persino un puro risultato di questa, è fondamentalmente diversa e completamente indipendente da essa, che è affatto secondaria e di origine piú tarda, può per conseguenza sussistere e manifestarsi anche senza di quella: e questo è effettivamente il caso in tutta quanta la natura, dalla natura animale in giú. Anzi... questa volontà, come quella che è l'unica cosa in sé, la sola vera realtà, quel che solo c'è di originario e metafisico, in un mondo, dove tutto il resto è solamente fenomeno, cioè semplice rappresentazione, — presta a ciascuna cosa, qualunque essa sia, la

forza, per virtú della quale può sussistere e operare... Pertanto non solamente le azioni volontarie di esseri animali, ma anche il meccanismo organico del loro corpo animato, persino la forma e la costituzione di questo, inoltre anche la vegetazione delle piante, e infine persino nel regno inorganico la cristallizzazione e in generale ogni forza originaria che si manifesta in fenomeni fisici e chimici, anzi la stessa gravità — in sé e fuori dal fenomeno (che è semplicemente quanto dire fuori dalla nostra testa e dalla sua rappresentazione) sono assolutamente identiche a quel che troviamo in noi stessi come volontà, della quale volontà abbiamo la piú immediata e intima conoscenza che sia in generale possibile... Negli esseri conoscenti, cioè negli animali, le singole manifestazioni di questa volontà vengono messe in movimento da motivi, ma non meno, nella vita organica dell'animale e della pianta, da stimoli, infine, nel mondo inorganico, da semplici cause nel piú stretto senso della parola: una tale differenza riguarda semplicemente il fenomeno... All'incontro la conoscenza e il suo sostrato, l'intelletto, è un fenomeno totalmente diverso dalla volontà, puramente secondario, che accompagna soltanto i gradi superiori di obbiettivazione della volontà; non è dunque essenziale a questa, [ma] dipende dal suo manifestarsi nell'organismo animale; è pertanto fisico, e non, come quella, metafisico... Ne segue che dall'assenza della conoscenza non può mai inferirsi l'assenza della volontà. Piuttosto la volontà si fa palese anche in tutti i fenomeni della natura priva di conoscenza, cosí della natura vegetale come della inorganica. Non dunque la volontà, come si è finora ammesso senza eccezione, è condizionata dalla conoscenza; bensí la conoscenza dalla volontà.[1]

(Ueber den Willen in der Natur, Einleitung, 2ª ed. del 1854).

---

[1] «La volontà considerata puramente in se stessa è senza conoscenza, ed è soltanto un cieco, irresistibile impeto, quale già vediamo apparire nella natura inorganica e vegetale e nelle sue leggi, come anche nella parte vegetativa della nostra propria vita. Ma, sopravvenendo il mondo della rappresentazione, sviluppato per

La volontà di vivere.

Ogni sguardo a questo mondo, che il filosofo ha il compito di spiegare, conferma e attesta che volontà di vivere, ben lungi dall'essere una ipostasi arbitraria, o a dirittura una parola vana, è la sola espressione verace dell'intima sua essenza. Tutto spinge e preme [per venire] alla esistenza, possibilmente organica, cioè alla vita, e in séguito al suo massimo incremento possibile: nella natura animale si rende poi evidente che volontà di vivere è il tono fondamentale dell'esser suo, l'unica sua proprietà immutabile e incondizionata. Si consideri questo universale impulso alla vita, si veda con quale infinita sollecitudine, facilità ed esuberanza la volontà di vivere, in milioni di forme, dovunque e in ogni momento, mediante fecondazioni e germi, anzi, in difetto di questi, per via di *generatio aequivoca*, impetuosamente fa ressa per giungere alla esistenza, afferrando ogni occasione, impadronendosi avidamente di ogni materia atta a vivere: e poi si getti un altro sguardo sopra il terribile allarme e la selvaggia ribellione che in lei si destano, quando deve, in un singolo fenomeno qualunque, ritrarsi dalla esistenza; soprattutto quando ciò si verifica in chiaro lume di coscienza. E allora non altrimenti che se in questo unico fenomeno il mondo intiero dovesse esser annichilato per sempre, e la natura di un essere vivente cosí minacciato si converte subito tutta quanta nel piú disperato ricalcitrare e resistere contro la morte. Si veda p. es. la incredibile angoscia di un uomo in pe-

---

il suo servigio, ella acquista la conoscenza del proprio volere e di che cosa sia ciò ch'ella vuole — vale a dire che ciò altro non è se non questo mondo, la vita, proprio cosi come si presenta. Perciò il mondo fenomenico l'abbiam chiamato specchio della volontà, e sua oggettità: e poiché ciò che la volontà vuole è sempre la vita, appunto perché questa non è altro che il manifestarsi di quel volere per la rappresentazione, — è dunque tutt'uno, e un semplice pleonasmo, quando invece di dire « la volontà » senz'altro, diciamo « la volontà di vivere » (Die Welt ecc., vol. I, § 54. Ho tenuto presente, qui e appresso, la trad. del Savj-Lopez).

ricolo di vita, la pronta e tanto seria partecipazione di chiunque vi si trovi presente, e lo sconfinato giubilo dopo il salvamento. Si veda con quale immoto orrore viene appresa una condanna capitale, con quale profondo raccapriccio si assiste ai preparativi della sua esecuzione, e quale straziante compassione ci prende al momento del supplizio. Chi non dovrebbe credere che si tratti qui di tutt'altra cosa, che della semplice diminuzione di pochi anni di una esistenza vuota, miserabile, amareggiata da tormenti di ogni sorta, e sempre incerta? Si dovrebbe piuttosto pensare che cosa ci sia mai da maravigliarsi, perché un uomo arrivi alcuni anni prima là, dove, dopo una efimera esistenza, deve stare per bilioni di anni. — In siffatti fenomeni si rende dunque manifesto che con ragione io ho posto la volontà di vivere come ciò che non è ulteriormente spiegabile, ma va messo a fondamento di ogni spiegazione, e che essa, ben lungi dall'essere — come l'Assoluto, l'Infinito, l'Idea e simili espressioni ancora — un vano *flatus vocis*, è tutto quel che di piú reale noi conosciamo, anzi il nòcciolo della stessa realtà.

Ma se noi ora, astraendo per un momento da questa interpetrazione attinta al nostro interno, ci contrapponiamo, come estranei, alla natura, per intenderla obbiettivamente, — troviamo che essa, a partire dal grado della vita organica, ha solamente uno scopo: quello della conservazione di tutte le specie. A questo intende, con la smisurata sovrabbondanza di germi, con la urgente veemenza dell'istinto sessuale e la sua prontezza ad accomodarsi a tutte le circostanze e le occasioni, fino alla generazione di bastardi, e con l'istintivo amor materno, intenso a tal punto da prevalere, in molte specie animali, sopra l'amor di sé, cosicché la madre sacrifica la propria vita, per salvar quella della prole. L'individuo invece ha per la natura solamente un valore indiretto, cioè solamente in quanto esso è il mezzo, per conservare la specie. All'infuori di ciò (*ausserdem*) la esistenza sua le è indifferente, anzi lo avvia lei stessa alla morte, tostoché esso cessi di giovare a quel fine...

Se... si passa anzitutto in rassegna la serie sterminata degli animali, [e] si considera la molteplicità infinita

delle loro forme, quali si presentano sempre diversamente modificate secondo l'elemento e il modo di vivere, e inoltre in pari tempo si esamina l'inarrivabile ingegnosità della loro struttura e del loro meccanismo, elaborata con la stessa perfezione in ciascun individuo, e infine si prende a considerare l'incredibile dispendio di energia, abilità, accortezza e attività, che ciascun animale deve incessantemente fare, durante tutta la sua vita... non si può far a meno di ricercare quale sia il compenso di tutta quest'arte e questa fatica, quale fine abbiano dinanzi agli occhi gli animali nel loro incessante aspirare, di domandare, in una parola: Che cosa se ne ricava? che cosa si raggiunge con la esistenza degli animali, che esige così immensi apprestamenti? — E non c'è da mostrare nient'altro che la sodisfazione della fame e dell'istinto sessuale, e tutt'al piú ancora un po' di momentaneo piacere, come ne tocca a quando a quando a ciascun individuo animale, in mezzo al suo bisogno e sforzo senza fine. Se si tengono insieme presenti da un lato la indescrivibile artificiosità delle disposizioni, la indicibile ricchezza di mezzi, e dall'altro lato la meschinità di quel che si ha in mira e si consegue — s'impone la necessità di riconoscere che la vita è un affare, nel quale il profitto è ben lontano da coprire le spese. Questo si rende soprattutto manifesto in molte bestie dal tenor di vita particolarmente semplice...

... La vita non si presenta per nulla come un dono da godere, ma come un cómpito, un penso da sgobbarci sopra, e conforme a ciò vediamo, in grande come in piccolo, bisogno universale, fatica senza posa, continua ressa, lotta infinita, attività forzata, con estrema tensione di tutte le energie corporee e spirituali... Ma il fine ultimo del tutto, che cosa è?

... È manifesto che il tutto non si può spiegare, se cerchiamo le cause motrici fuori dalle figure [1] e ci rap-

---

[1] «Se concepiamo il genere umano e il suo affaccendarsi, nel complesso e in generale, esso non ci si presenta, come quando abbiamo sott'occhio le singole azioni, a guisa di un giuoco di burattini, tirati, come i burattini ordinari, con fili esterni; bensí, da questo punto di vista, come burattini, che sono messi in moto da un interno congegno di orologeria» (Die Welt, &c., *ib.*).

presentiamo il genere umano come proteso, in seguito a una riflessione razionale o a qualche cosa di analogo a questa (come fili che tirino), verso quei beni ad esso offerti, il cui conseguimento fosse una mercede commisurata al suo incessante faticare e tribolare. Presa la cosa a questa maniera, ciascuno avrebbe piuttosto detto da un pezzo *le jeu ne vaut pas la chandelle*, e se ne sarebbe andato via. Ma, al contrario, ciascuno vigila e protegge la sua vita, proprio come un caro pegno che gli sia stato affidato con grave responsabilità, per mezzo la infinita cura e il frequente bisogno, tra i quali appunto la vita trascorre. A qual pro e per quale ragione, o per quale compenso, egli certamente non vede: ma ha ammesso a occhi chiusi, in perfetta buona fede, il valore di quel pegno, senza sapere in che cosa consista. Ecco perché ho detto che quei burattini non vengono tirati dall'esterno, bensí ciascuno porta in sé il meccanismo di orologeria, per virtú del quale si compiono i suoi movimenti. Questo è la volontà di vivere, che si mostra come un infaticabile congegno, un impulso irrazionale, che non ha nel mondo esterno la propria ragion sufficiente. Essa tiene a posto gl'individui su questo palcoscenico, ed è il *primum mobile* dei loro movimenti; mentre gli oggetti esterni, i motivi, non fanno che determinare in particolare la direzione dei movimenti stessi: altrimenti la causa non sarebbe per nulla commisurata all'effetto. Poiché, come ogni manifestazione di una energia naturale ha una causa, ma la energia stessa della natura non ne ha alcuna — cosí ogni singolo atto di volontà ha un motivo, ma la volontà in generale non ne ha alcuno: anzi, in fondo, queste due [antitesi] ne fanno una sola e la medesima.[1] Dappertutto la volontà, in quanto è la realtà metafisica, è la pietra terminale di ogni considerazione, [il limite] che questa non può in nessuna parte oltrepassare. Dall'essere la volontà, com'è stato esposto, originaria e incondizionata, s'intende che l'uomo ami sopra ogni cosa una esistenza piena di bisogno, tribolazione, dolore, ambascia e poi ancora piena di noia — una esi-

---

[1] Perché, come si è veduto, secondo lo S., tutte le energie naturali sono « volontà ».

stenza che, a considerar e ponderar le cose in modo puramente obbiettivo, dovrebb'essere da lui aborrita — e ne tema sopra ogni cosa la fine, che è tuttavia l'unica cosa certa per lui.

(Die Welt, &c., vol. II, cap. 28).

L'Uno e i Molti.

La differenza tra la propria e l'altrui persona appare, stando alla esperienza, assoluta. La diversità dello spazio, come mi separa dall'altro, cosí anche dal suo bene e dal suo male. — In contrario sarebbe tuttavia da osservare anzitutto che la nostra conoscenza del nostro proprio Io non è per nulla esauriente, né chiara fino all'ultimo suo fondamento. Mediante la intuizione, che è [una operazione] compiuta dal cervello sopra i dati dei sensi — e dunque mediatamente — conosciamo [ciascuno] il proprio corpo come un oggetto nello spazio: e mediante il senso interno [conosciamo] la serie continua delle nostre tendenze e dei nostri atti di volontà, generantisi a cagione di motivi esterni, [e conosciamo] infine anche i molteplici, piú o meno forti movimenti della [nostra] propria volontà, ai quali si possono ricondurre tutti i sentimenti interiori. Questo è tutto: poiché il conoscere non viene a sua volta esso medesimo conosciuto. All'incontro, il vero e proprio sostrato di tutto questo fenomeno, il nostro intimo essere in sé, l'essere stesso che vuole e conosce, non è a noi accessibile: noi vediamo soltanto all'esterno, dentro è buio. Per conseguenza la conoscenza che abbiamo di noi stessi, non è nient'affatto compiuta ed esauriente, [ma] piuttosto molto superficiale, e per la massima, anzi per la principale, parte, noi siamo ignoti, siamo un enigma a noi medesimi, ovvero, come dice Kant: L'Io conosce se stesso soltanto come fenomeno, ma non per quello ch'esso può essere in sé. Per rispetto a quell'altra parte, che cade nell'orbita della nostra conoscenza, ciascuno è bensí totalmente diverso dall'altro: ma da ciò non consegue ancora che le cose

stiano proprio così, [anche] riguardo alla parte grande ed essenziale, che rimane a ciascuno occulta e ignota. Per questa rimane dunque almeno la possibilità, che essa sia in tutti una e identica.

Qual è il fondamento di ogni pluralità e diversità numerica degli esseri? — È lo spazio e il tempo: questi solamente la rendono possibile: poiché il molto non si può pensare e rappresentare se non come coesistenza o come successione. Ora, i molti uniformi essendo gl'individui, allo spazio e al tempo, in quanto rendon possibile la pluralità, io dò il nome di *principium individuationis*.[1]

(Preisschrift über die Grundlage der Moral, &c. [2ª ed., 1860], § 22].

Le vie della liberazione (virtù, ascesi, arte, dolore).

Se... davanti agli occhi di un uomo quel velo di Maja [che è] il *principium individuationis*, è tanto sol-

[1] «... Noi abbiamo due modi di conoscenza diversi, anzi proprio in contraddizione uno con l'altro: uno è secondo il *principium individuationis*, e questo ci mostra tutti gli esseri come affatto stranieri a noi, [cioè] decisamente come non-Io: allora non possiamo nutrire verso di loro altri sentimenti che d'indifferenza, invidia, odio, gioia del loro danno.

Invece l'altro modo di conoscenza mi piacerebbe denominarlo secondo il Tat-twam-asi (*): esso ci mostra tutti gli esseri come identici con il nostro Io: epperò compassione e amore sono i sentimenti che il loro aspetto suscita in noi.

[Di questi due modi di conoscenza] uno separa gl'individui con impenetrabili confini: l'altro abolisce il confine, e gl'individui concorrono in uno. — Il primo, accanto a ciascun essere, ci fa sentire «questo sono io», il secondo [invece] «questo non sono io».
(Neue Paralipomena, § 238 [ediz. Grisebach]).

Nella pietà lo S. ravvisa il solo motivo morale e la base reale della virtù, nelle sue due forme di libera giustizia (*neminem laede*) e di schietta carità (*imo omnes, quantum potes, iuva*): e la oppone all'egoismo (che vuole il bene proprio, anche a prezzo del male altrui) e alla malvagità (che vuole il male altrui, per se stesso).

(*) È il Mahavakya (grande parola), formula sanscrita che significa: «Questo (vivente) sei tu».

levato, che quest'uomo non ponga piú l'egoistico divario tra la sua persona e l'altrui, bensí ai dolori degli altri individui prenda tanta parte quanto ai propri, e quindi non soltanto sia soccorrevole al piú alto grado, ma pronto addirittura a sacrificare il suo proprio individuo, non appena sieno con ciò da salvare piú individui estranei — allora ne viene da sé che un tale uomo, il quale in tutti gli esseri riconosce sé, il suo intimo e vero io, deve considerare come sue anche le infinite pene di ogni vivente, e cosí far proprio il dolore del mondo intiero. Non c'è piú sofferenza che gli sia estranea. Tutte le tribolazioni altrui, ch'egli vede e cosí raramente può lenire — tutte le tribolazioni, delle quali ha indirettamente notizia, che anzi conosce soltanto come possibili, agiscono sopra lo spirito di lui, come sue proprie. Non è piú l'alterno bene e male della sua persona, quel ch'egli ha dinanzi agli occhi, com'è il caso dell'uomo ancora in preda all'egoismo; invece, scorgendo egli di là dal *principium individuationis*, tutto gli sta ugualmente vicino. Conosce il Tutto, apprende la sua essenza, e la trova involta in un continuo perire, in un vano aspirare, in intimo contrasto e perenne sofferenza; vede, dovunque guardi, la sofferente umanità e la sofferente animalità, e un mondo evanescente. Ma tutto questo gli sta adesso cosí vicino come sta vicina all'egoista soltanto la sua propria persona. Ora come potrebb'egli mai, con una tale conoscenza del mondo, affermare, con atti continui di volontà, appunto questa vita, e con ciò appunto legarsi sempre piú forte a lei, sempre piú forte stringerla a sé? Se dunque colui che è ancora irretito nel *principium individuationis*, nell'egoismo, conosce solamente cose singole e la relazione loro con la sua persona, e quelle poi diventano motivi sempre rinnovati del suo volere — all'incontro, quella conoscenza, che qui è descritta, del Tutto, della essenza delle cose in sé, diventa il quietivo di tutta la volontà e di ciascuna [singola] volontà. La volontà si distoglie ormai dalla vita: sente orrore adesso de' suoi piaceri, nei quali riconosce l'affermazione della vita stessa. L'uomo perviene allo stato di volontaria rinunzia, di rassegnazione, di vera calma e di totale soppressione del volere . . .

Se paragoniamo la vita a un'orbita fatta di carboni ardenti, con alcuni tratti freddi, orbita che dobbiamo senza posa percorrere — chi è in preda alla illusione [1] ritrae sollievo dal punto freddo, sul quale in questo momento si trova, o che vede vicino dinanzi a sé, e continua a percorrere l'orbita. Ma quegli che guardando di là dal *principium individuationis*, conosce la essenza delle cose in sé, e quindi il Tutto, non è piú sensibile a tale sollievo; vede se stesso contemporaneamente sopra tutt'i punti [dell'orbita], e ne vien fuori. — La sua volontà prende altro cammino, non afferma piú la sua propria essenza, rispecchiantesi nel fenomeno, bensí la rinnega. Il fenomeno con cui ciò si fa manifesto, è il passaggio dalla virtú all'ascesi.[2] A quell'uomo, cioè, non basta piú amare altri come se stesso, e fare per loro quanto fa per sé; ma sorge in lui un orrore per quella essenza, della quale è espressione il suo proprio fenomeno, per la volontà di vivere, nòcciolo ed essenza di quel mondo riconosciuto come pieno di miserie. Rinnega perciò questa essenza appunto, che in lui si palesa ed è espressa già dal suo corpo, e il suo agire sbugiarda il suo fenomeno, entra con esso in aperto contrasto. Egli, che essenzialmente altro non è se non fenomeno della volontà, cessa di volere qualsiasi cosa, si guarda dall'attaccare la sua volontà a una cosa qualsiasi, cerca di ribadire in se stesso la massima indifferenza verso tutte le cose. — Sano e vigoroso, il suo corpo esprime con i genitali l'istinto sessuale; ma egli rinnega la volontà e sbugiarda il corpo: non vuole sodisfazioni del sesso, a nessun patto. Volontaria, perfetta castità è il primo passo sulla via dell'ascesi, o della negazione della volontà di vivere. Essa rinnega cosí quell'affermazione della volontà, che va oltre la vita individuale; e con ciò dà l'avviso

---

[1] *Im Wahn*: non mi sembra necessario leggere *im Bahn*, come fa il Savj-Lopez: «chi in quell'orbita è preso...»; cfr. anche *Die Welt*, vol. II, pag. 693.

[2] «Con la espressione ascesi... intendo... questo deliberato infrangimento della volontà, mediante l'astensione dal piacevole e la ricerca dello spiacevole, la vita di penitenza e la macerazione, spontaneamente scelte, per la continuata mortificazione della volontà» (*ib.*).

che con la vita di questo corpo [anche] la volontà, di cui esso è fenomeno, si annulla . . .

[L'ascesi si rivela nella volontaria povertà, assunta quale scopo a se stessa, nella non resistenza ai dolori e ai torti, nella macerazione del corpo].

La morte — quando finalmente viene a dissolvere questo fenomeno di quella volontà, la cui essenza qui, per libera negazione di se medesima, era già da gran tempo spenta, all'infuori da quel fioco resto che si manifestava nel tener in vita questo corpo — [la morte allora, dico,] è altamente benvenuta e lietamente viene accolta. Non finisce qui con lei, come [avviene] in altre persone, puramente il fenomeno; bensí la essenza medesima è soppressa, la quale aveva qui una languida esistenza solamente nel fenomeno, e per mezzo del fenomeno: ultimo fragile vincolo, ora anch'esso spezzato. Per colui che finisce cosí, è finito, al tempo stesso, il mondo.

E questo che ho descritto qui con debole lingua e soltanto in termini generali, non è già una fola filosofica di mia invenzione, né [è cosa] di oggi soltanto; no, era [invece] la invidiabile vita di numerosi santi e anime belle tra i Cristiani, e piú ancora tra gli Hindú e i Buddisti, e anche tra gli adepti di altre confessioni . . .

. . . La gioia estetica del Bello consiste per gran parte in ciò, che noi, entrando nello stato di pura contemplazione, siamo per il momento liberati da ogni volere, cioè da tutt'i desideri e le cure, sciolti per cosí dire da noi stessi: non siamo piú l'individuo, dotato di una conoscenza in servizio del suo perenne volere, il correlato della cosa singola, a cui gli oggetti divengono motivi: siamo bensí l'eterno soggetto del conoscere, purificato della volontà, il correlato della idea . . . E questi istanti, in cui, sciolti dal feroce impulso della volontà, veniamo quasi a emergere fuori dalla greve atmosfera terrestre, sono i piú beati che noi conosciamo.[1] Da ciò possiamo argomentare,

[1] « Ciascuno . . . sente che [il nostro] gioire e compiacerci di una cosa può propriamente scaturire soltanto dal suo rapporto con la

come beata debba esser la vita di un uomo, la cui volontà sia placata non, come nel godimento del bello, per momentanei intervalli, bensí per sempre, e sia anzi spenta del tutto, tranne quell'ultima morente scintilla, che conserva il corpo, e con questo si estinguerà. Un tale uomo che dopo molte aspre lotte contro la sua propria natura, ha riportato infine piena vittoria, ancora sopravvive soltanto come pura essenza conoscente, come limpido specchio del mondo. Nulla piú ha potere di angustiarlo, nulla di commuoverlo: perché tutte le mille fila del volere, che ci tengono legati al mondo, e con assiduo dolore violentemente ci trascinano di qua e di là, in forma di con-

---

nostra volontà, ovvero . . . con i nostri fini; cosicché una gioia, senza eccitamento della volontà, sembra essere una contraddizione. Eppure è affatto manifesto che il Bello eccita, come tale, la nostra sodisfazione, la nostra gioia, senz'avere alcuna relazione con i nostri fini personali, e quindi con la nostra volontà.

. . . Nel Bello intuiamo (*auffassen*) sempre le essenziali e originarie forme della natura animata e inanimata, dunque le Idee platoniche di questa, e . . . questa intuizione ha per propria condizione il suo correlato essenziale, il soggetto della conoscenza senza mistura di volontà, cioè una intelligenza pura, senza intenzioni né fini. Perciò all'apparire di una intuizione estetica, la volontà si dilegua affatto dalla coscienza. Ma è la volontà la sola fonte di tutte le nostre afflizioni e sofferenze. Questa è la origine di quel compiacimento e di quella gioia, che accompagna la intuizione del Bello. Si fonda dunque sopra la totale eliminazione della possibilità di soffrire. — E caso mai si volesse obbiettare che allora sarebbe tolta via anche la possibilità della gioia, ci si deve ricordare che... la felicità, la sodisfazione, è di natura negativa, vale a dire è puramente il termine di una sofferenza, laddove il dolore è quel che c'è di positivo . . . — Diventare puro soggetto della conoscenza, vuol dire liberarsi: ma poiché per lo piú agli uomini ciò non è possibile, sono di regola incapaci di quell'apprendimento del e cose, puramente obbiettivo, che costituisce il talento dell'artista.

. . . Del resto quella intuizione puramente obbiettiva del mondo e delle cose, che, come conoscenza originaria, sta a fondamento di qualsiasi concezione artistica, poetica e puramente filosofica, . . . non è che fugace, sia perché richiede una tensione che non può durare, sia perché il corso del mondo non consente che vi rimaniamo . . . quali spettatori assolutamente calmi e indifferenti, ma ciascuno nel grande teatro di marionette della vita deve pur rappresentare anche lui la sua parte, e sente quasi sempre il filo, ond'egli pure è congiunto con quella, e viene messo in movimento ».

(Par. und Paral., vol. II, §§ 205 e 206).

cupiscenza, paura, invidia, ira — egli le ha recise. Sereno e sorridente, si volge ora indietro a guardare le imagini illusorie di questo mondo, che un tempo avevano virtú di scuotere e affliggere anche l'animo suo, ma ora gli stanno dinanzi indifferenti come i pezzi della scacchiera dopo finita la partita, o come, al mattino, i vestiti da maschera buttati da un canto, dopo che nella notte di carnevale ci avevano stuzzicati e turbati con le loro parvenze. La vita e le sue parvenze, gli stanno ancora dinanzi agli occhi, soltanto come una visione fugace, come, nel dormiveglia, un lieve sogno mattutino, attraverso il quale già traluce la realtà e che non ha piú virtú d'illuderci: e appunto come questo sogno si dileguano infine, senza un brusco trapasso.[1]

(Die Welt, &c., vol. I, § 68).

---

[1] «È . . . la sofferenza in generale, quale viene inflitta dal destino, una seconda via (δευτερος πλους) (*) per arrivare a quella negazione [della volontà]: possiamo anzi ammettere che i piú ci arrivano per questa via solamente, e che la sofferenza — quella provata direttamente, non quella semplicemente conosciuta — è ciò che piú sovente produce la piena rassegnazione, spesso soltanto all'approssimarsi della morte... Il piú delle volte bisogna che la volontà sia spezzata, per la forza del piú grave dolore personale, prima che pervenga a negare se stessa. Vediamo allora l'uomo, dopo che per tutt'i gradi della crescente angoscia, è giunto, resistendo con la massima violenza, all'orlo della disperazione, — improvvisamente tornare in sé, conoscere sé e il mondo, mutare tutto il proprio essere, elevarsi sopra se stesso e sopra ogni sofferenza, e, come purificato e santificato dalla sofferenza stessa, in non attaccabile calma, beatitudine e sublimità [di spirito], rinunziare di buon animo, a tutto quanto prima era da lui con la massima violenza bramato, e gioioso accogliere la morte. Questo è il lampo corusco della negazione della volontà di vivere, cioè della redenzione, che balza fuori improvviso dalla fiamma purificatrice della sofferenza. Persino coloro che furono molto malvagi, li vediamo talora purificati sino a questo grado dai dolori piú profondi; sono diventati altri [da quel che erano] e del tutto trasformati. I misfatti già commessi non angosciano quindi ora nemmeno piú la loro coscienza: tuttavia li scontano volentieri con la morte, e di buon animo vedono giungere al termine il fenomeno di quella volontà, che ora è ad essi straniera e oggetto di orrore».

(Die Welt &c., vol. I, § c. s.).

(*) Espressione proverbiale, usata anche da Platone e da Aristotele: ma lo S. rimanda a Stobeo, che riferisce un luogo di Menandro.

CAPITOLO IX.

Movimento filosofico nella Europa settentrionale.

[Nei paesi nordici la filosofia risente in misura notevole l'influsso del pensiero degli altri centri culturali europei, e soprattutto della Germania: cosí nella Svezia il naturalismo panteistico di TOMMASO THORILD (1759-1808), dominato dalla idea della unità e dell'armonia del Tutto, è d'ispirazione herderiana: l'indirizzo speculativo degli epigoni kantiani fu combattuto da NICOLA (Nils) FEDERICO BIBERG (1776-1827) che, alla maniera dello Jacobi, esalta, sopra la sensibilità e l'intelletto, la ragione, quale organo della conoscenza della realtà sovrasensibile, e questa concepisce, in antitesi con il panteismo, secondo i principii di un teismo platoneggiante, al quale s'informa anche la sua dottrina morale. La tendenza a porre al centro della speculazione filosofica la idea di personalità [caratteristica, come abbiamo veduto (v. s. pag. 516), del teismo speculativo tedesco] è prevalente negli scritti di ERRICO GUSTAVO GEIJER (1783-1847), e, con piú spiccata originalità, nell'*idealismo razionale* di CRISTOFORO GIACOMO BOSTRÖM (1797-1866): idealismo, perché non conosce altra realtà assoluta che lo Spirito; razionale, perché tale assoluta realtà, concepita come identica con la infinità personalità di Dio, è rigidamente contrapposta alla fallace esperienza sensibile; le idee divine, sistematicamente connesse, sono a lor volta altrettante personalità.

Nella Danimarca, l'influsso della filosofia della natura dello Schelling, oltre che nello Steffens (v. s. pag. 432), è manifesto in GIOVANNI CRISTIANO OERSTED (1777-1851), che divide con il nostro Romagnosi (1781) il vanto di scopritore (1815) dell'elettromagnetismo: ma FEDERICO CRISTIANO SIBBERN (1785-1872), che le si era originariamente accostato, se ne allontanò per orientarsi verso un piú sobrio realismo, e una concezione pluralistica della evoluzione: evoluzione sporadica, che prende le mosse da punti di partenza diversi: ciascun soggetto conoscente si trova a uno di questi punti di partenza: a siffatta concezione s'informano nel Sibbern cosí la dottrina relativistica o subbiettivistica della conoscenza, come anche l'affermazione del principio della personalità contro il dommatismo religioso].

SÖREN KIERKEGAARD.

[Subbiettivistica è pure la concezione della verità, propugnata, anche in aperta polemica con la Chiesa ufficiale, da Sören Kierkegaard (n. e m. a Copenaghen, 1813-55): il posto eminente da lui occupato fra i pensatori danesi e la vasta profonda risonanza della sua dottrina, si spiegano con il carattere spiccatamente originale della sua individualità e delle sue vedute, esposte con arte squisita di scrittore. La sua filosofia, da lui intimamente vissuta, piú che non sistematicamente svolta, è romantica e dialettica, ma pur tuttavia in netta opposizione con il romanticismo e la dialettica dei postkantiani: ai loro sistemi chiusi, il K. oppone la inesauribile ricchezza della esperienza, distesa indefinitamente nel tempo: la sua dialettica, non quantitativa ma qualitativa, nega la continuità dei diversi stadi (o concezioni) della vita, i quali non procedono uno dall'altro per insensibili trapassi, ma sono divisi da salti o passaggi improvvisi, ciascuno rivelandosi «nuovo» per rispetto al precedente: cosí reagendo alla pretesa di superare le opposizioni in una sintesi suprema, il K. tende soprattutto ad accentuarle ed esasperarle: lo stadio piú alto è lo stadio religioso, caratterizzato dalla massima tensione delle antitesi (realtà, tempo, Natura — e ideale, eternità, Dio), e quindi dalla massima capacità di soffrire.

Opere principali (tutte in lingua danese, e tutte pseudonime o semipseudonime): *Sul concetto d'ironia* (1841); *Aut - aut* (1843); *Stadii sul cammino della vita* (1845); *Definitiva postilla non scientifica* (1846) &c.

Ediz. delle opere, in lingua tedesca, a cura di GOTTSCHED e SCHREMPF: ultima ed. in 12 voll., 1922-5.

Traduz. ital.: REDAELLI, del *Diario di un seduttore* (1910; dall'*Aut-aut*, 1ª parte); FERLOW, di *In vino veritas* (1910; dagli *Stadii* ecc., con l'aggiunta del *Piú infelice* e dei *Diapsalmata*: dall'*Aut-aut*, 1ª parte); PETRUCCI, del *Valore estetico del matrimonio* (1912; dall'*Aut-aut*, 2ª parte) e de *L'Erotico nella musica* (1913; dall'*Aut-aut*, 1ª parte).

Studi critici: BAERTHOLD, *S. K.: eine Verfasser-Existenz eigner Art* (1873); *S. K.'s Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale* (1886) &c. &c.; BRANDES, *S. K.: ein literarisches Charakterbild* (ed. ted. 1879); HÖFFDING, *S. K. als Philosoph* (3ª ed. ted., 1922); SCHREMPF, *S. K.: ein unfreier Pionier der Freiheit* (1907); *S. K.* (1° vol., 1927); MONRAD, *S. K.: sein Leben und seine Werke* (1909); REUTER, *S. K.s*

religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System (1914); GILG, *S. K.* (1926); BOHLIN, *K.s dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange* (1927); DIEM, *Philosophie und Christentum bei S. K.* (1929)].

Polemica antihegeliana.

Per quanto la speculazione possa con ragione . . . metter in ridicolo quella tripartizione che fa consistere l'uomo di anima, corpo e spirito; per quanto anzi alla speculazione possa ascriversi il merito di definire l'uomo come spirito, e di sciorinare, dentro allo spirito, i [tre] momenti: anima coscienza spirito, come gradi di sviluppo in quel soggetto stesso [1] che si sviluppa dinanzi a noi — tutt'altra questione è decidere se non si faccia una gran confusione, quando, come può accadere con la massima facilità, si trasferisce senz'altro alla esistenza quel ch'è della scienza. Con la scienza ci si eleva dal basso in alto, e il pensare diventa la cosa suprema. Nell'intendere la storia universale ci si eleva dal basso in alto, fantasia e sentimento sono stadi che ci si lascia a dietro, lo stadio del pensiero è il supremo, l'ultimo. Dappertutto si tiene per quistione bell'e risolta, che quel ch'è supremo è il pensiero. Sempre piú la scienza si aliena dalla impressione primitiva della esistenza, non c'è da fare alcuna esperienza di vita vissuta, è bell'e fatto tutto, e la speculazione ha per còmpito di rubricare, classificare e ordinare con metodo le singole determinazioni del pensiero.

Non si ama, non si crede, non si opera, ma si sa che cosa è amore, che cosa è credenza, e soltanto si domanda quale sia il loro posto nel sistema: cosí, chi giuoca a domino ha pure i pezzi dinanzi a sé, e il giuoco consiste nel metterli as-

[1] «Che cos'è questo soggetto stesso? Non è già un singolo uomo esistente, ma la determinazione astratta del puro uomo. La scienza non può aver che fare con alcunché d'altro, e ha perfettamente ragione di trattare questo; ma anche qui molto spesso si fa un giuoco di parole. Si continua sempre a ripetere che il pensiero diventa concreto. Ma in qual modo, concreto? Non già nel senso in cui si parla di una qualche cosa determinatamente esistente? Il pensiero dunque diventa concreto d e n t r o la determinazione «astratto», cioé rimane essenzialmente astratto; poiché la concretezza consiste nell'esistere, ed esistere corrisponde al singolo, da cui il pensiero prescinde. . .».

sieme. Ora, sono 6000 anni che gli uomini amano e i poeti cantano l'amore, cosicché adesso nel secolo XIX è necessario che si sappia a poco a poco che cosa è l'amore, e il problema è soltanto di assegnare all'amore, e particolarmente al matrimonio, un posto nel sistema; poiché il professore prende moglie lui stesso distrattamente. I politici hanno fatto osservare che alla fine si smetterà di far guerre, e tutte le questioni saranno accomodate nei gabinetti dei diplomatici, là seduti a puntare sopra le forze armate ecc., — purché alla fine non succeda lo stesso nella vita, che cioè si smetta di vivere, intanto che professori e liberi docenti decidano speculativamente la relazione tra i singoli «momenti» e il puro uomo. A quel modo che negli orrori della più cruenta guerra si manifesta, al paragone con questa diplomatica calma, qualche cosa di umano, così pare a me ci sia qualche cosa che fa ribrezzo e sa di stregoneria in questa desolazione, che fa della vita reale una esistenza di fantasmi.

Può andar benissimo dal punto di vista della scienza, che il pensiero sia la cosa suprema, e anche, dal punto di vista della storia universale, che gli stadi anteriori sieno superati: ma allora, nascerà nel nostro tempo una generazione d'individui, senza fantasia né sentimento, si nascerà per incominciare con il § 14 del sistema? Ma guardiamoci prima di tutto dal confondere la storia universale dello spirito umano con i singoli individui.

Nel mondo animale la singola bestia è in relazione immediata con la specie, come suo esemplare, e partecipa senz'altro allo sviluppo di questa, se pure di un tale sviluppo si voglia parlare. Se p. es. si perfeziona una razza di pecore, nasceranno ora pecore perfezionate, perché l'esemplare non è altro che la espressione della specie. Ben diversamente vanno tuttavia le cose, dove il rapporto sussiste tra la generazione, e un individuo che è qualificato come spirito. Ovvero si ammette che da genitori cristiani nascano senz'altro figliuoli cristiani? Ciò il Cristianesimo almeno non ammette; ammette al contrario che da genitori cristiani, né più né meno che nel paganesimo, nascerebbero figliuoli peccaminosi. O ci sarà chi ammetta che uno, con il nascere da genitori cristiani, faccia verso il Cristianesimo un passo straordinario, più di un altro che, nato da genitori pagani, fosse, ben inteso, anch'egli istruito nella dottrina cristiana? E pure è questa la confusione, che non è in verità da imputarsi direttamente alla speculazione moderna, ma che questa fa pur nascere molto sovente, mettendosi senz'altro l'individuo (come l'esemplare di una specie animale con la specie stessa) in relazione con la evoluzione dello spirito umano, quasi che questa fosse qualche cosa, di cui una generazione

potesse disporre per testamento a favore della successiva, quasi che la qualifica della spiritualità appartenesse non agl'individui, ma alla generazione; cosa in se stessa contraddittoria, non meno che moralmente abominevole. Svolgimento dello spirito è attività dell'Io; l'individuo spiritualmente sviluppato si porta con sé, morendo, la sua evoluzione; se un individuo successivo la deve conseguire, è necessario che ciò sia in virtú della sua personale attività, né gli è dato però di saltare nessun grado. Naturalmente è piú comodo, piú facile e piú a buon mercato, menar vanto di aver avuto i natali nello speculativo Ottocento.

Se l'individuo avesse senz'altro relazione immediata con la evoluzione dello spirito umano, ne seguirebbe che in ciascuna generazione nascerebbero soltanto esemplari difettivi di uomini. Ma tra una generazione di uomini e una schiera di aringhe migranti c'è bene una differenza, ancorché ora sia diventato cosí *chic* dilettarsi dei vaghi colori della schiera, e disprezzare gl'individui, i quali non hanno valore piú che di aringhe. Si può forse essere indifferenti a siffatta obiezione, dal punto di vista della scienza e della storia universale; ma in qualsiasi concezione della vita l'etica dovrebbe pure aver voce in capitolo. Eppure l'etica l'hanno scacciata . . . fuori dal sistema, accogliendo tutt'al piú in sua vece un surrogato, che scambia quel che concerne la storia universale con l'Individuale, le confuse clamorose pretensioni di una data epoca con l'esigenze eterne poste dalla coscienza sopra l'individuo. L'etica si concentra nell'individuo, e, se s'intende la cosa in senso etico, è dovere di ciascun individuo di diventare un uomo intiero, essendo presupposto dell'etica che ognuno sia nato in condizione di poter diventare tale. Se nessuno ci arriva, non fa nulla; quel che piú importa si è, che la esigenza c'è: e per quanti individui vili e mediocri e illusi si mettessero d'accordo di abdicare a se medesimi, per diventare qualche cosa *en masse,* con l'aiuto della generazione — l'etica non si presta a transazioni.

Può bensí, in linea scientifica, essere giustissimo, e forse essere un segno di tale maestria, che su ciò io non mi arrogo di pronunziare assolutamente un giudizio, può, dico, esser giustissimo che nella classificazione psicologica si ascenda. . . con procedimento astratto-dialettico dal psicosomatico al psichico, al pneumatico, ma questo acquisto scientifico non può tuttavia turbare l'ordine della realtà. Nella esistenza, l'essere qualificato, da un punto di vista astratto scientifico, come uomo, è forse qualche cosa di superiore, in confronto con l'essere un singolo uomo esistente, ma forse anche è qualche cosa d'inferiore: ma in ogni caso nella esistenza si trovano esclusivamente uomini singoli. In ordine alla esistenza quel che importa non

è dunque di toglier via le differenze, secondo la direzione segnata dal pensiero, poiché il metodo progressivo non corrisponde all'esistere umano. Nella esistenza i momenti debbon essere a posto tutt'insieme. Relativamente alla esistenza, il pensiero non sta piú alto che la fantasia e il sentimento, ma a questi coordinato. Nella esistenza la supremazia del pensiero è causa di perturbamento. Se si sente dire p. es. «l'aspettazione di una beatitudine eterna nell'al di là è una rappresentazione fondata sopra la riflessione finita dell'intelletto, una rappresentazione che non può reggere di fronte al pensiero, *ergo* se ne può parlare discorrendo in forma popolare a gente semplice, non assurgente mai sopra la sfera della rappresentazione, ma per l'essere pensante questa distinzione è abolita», si deve rispondere: «benissimo! di fronte al pensiero, al pensiero astratto, quella rappresentazione non può reggere, ma poi il pensiero astratto a sua volta non puó reggere di fronte alla esistenza; tostoché io debbo esistere realmente, la distinzione c'è, e la conseguenza della sua abolizione è per la esistenza, . . . il suicidio».

L'assolutezza del principio di contraddizione è, dicono, una illusione, che svanisce dinanzi al pensiero. Giusto: ma allora l'astrazione del pensiero è a sua volta un fantasma, che svanisce dinanzi alla realtà della esistenza: poiché l'abolizione del principio di contraddizione, se ha da voler dire qualche cosa e non essere una pensata letteraria nella imaginazione di una testa bislacca, significa per un esistente ch'egli stesso ha cessato di esistere.

La fede, dicono, è la immediatezza, il pensiero toglie via la immediatezza. Astrattamente ciò ha bensí l'aria di essere giustissimo, ma a me tuttavia piacerebbe proprio di sapere, come un esistente si regolerebbe con l'esistere, se togliesse via tutta la sua immediatezza. . .

La scienza ordina i momenti della subbiettività in un sapere che versa intorno ai momenti stessi, e questo sapere è il piú alto, e ogni sapere è un sopprimere, un toglier via [qualche cosa] dalla esistenza. Nella esistenza questo non vale. Se il pensiero disprezza la fantasia, la fantasia in contraccambio disprezza il pensiero, e cosí stanno le cose anche per il sentimento. L'assunto non è di toglier via uno a spese dell'altro, bensí consiste nella conformità, nella simultaneità, e il *medium* nel quale vengono [tutti] unificati, è l'esistere.

Mettendo il processo scientifico al posto della simultaneità esistenziale (intesa come còmpito da assolvere), si porta il disordine nella vita. Anche riguardo alle varie età della vita, dove la successione si mostra cosí palese, vale quel ch'è stato detto della contemporaneità come còmpito da assolvere. Si può

ben dire, con espressione geniale, che il mondo, il genere umano è invecchiato: ma resta forse perciò men vero che ciascuno nasce fanciullo? E per parte dell'individuo si tratta di nobilitare nella simultaneità quel ch'è successivo. Mediocre esistenza, essere stati giovani, poi essere invecchiati, poi alla fine morire: questo merito infatti l'ha anche il bruto. Ma unificare in simultaneità i momenti della vita, questo è proprio il còmpito da assolvere. E com'è mediocre la esistenza dell'uomo, che abbia reciso ogni comunicazione con la fanciullezza e sia uomo frammentariamente, è triste parimente la esistenza di un essere pensante, che pure è insieme un esistente, il quale abbia perduto fantasia e sentimento: ciò che è tanto male quanto perdere l'intelletto.

E tuttavia questo par che si desideri. Si scaccia e licenzia la poesia, come un momento superato, perché la poesia prima di tutto corrisponde alla fantasia. In un processo scientifico, la si può bene allogare come un momento superato. Ma nella esistenza importa che un uomo, il quale pretende di esistere come uomo, conservi, fin che abbia vita, la poesia, e che tutto il suo pensiero non gli possa già turbare l'incanto della poesia, bensí abbia ad abbellirglielo. Parimente con la religione. La religione non è qualche cosa per le anime puerili, nel senso che con gli anni si abbia a deporla. Voler fare questo, denota piuttosto una credenza puerilmente superstiziosa nel pensiero. Il Vero non sta piú alto che il Bene e il Bello, ma Vero e Bene e Bello appartengono essenzialmente a ciascuna esistenza umana, e si armonizzano, per un esistente, non già nel fatto che li si pensi, bensí nell'esistere.

Ma a quella maniera che in una data epoca si porta il cappello tondo, e in un'altra il tricorno, cosí la moda vuole altresí, nella nostra generazione, rendere un uomo dimentico della esigenza etica. Ora, so bene che ciascun uomo è alquanto unilaterale, né in ciò ravviso un difetto, ma è difetto invece che un gusto venuto di moda voglia di una unilateralità fare la totalità. *Non omnia possumus omnes,* è una massima valida dappertutto nella vita, ma non per questo ci è lecito dimenticare il nostro còmpito, e la unilateralità si ha in parte da considerarla con tristezza, in parte essa deve risultare dalla risoluzione gagliarda, di voler fare a modo qualche cosa, piuttosto che sciupare tutto quanto. La individualità di qualunque valentuomo ha sempre in sé qualche cosa di unilaterale, e la unilateralità può essere propriamente una prova indiretta della sua reale grandezza, ma non è essa la grandezza stessa. Tanto lungi siamo, noi uomini, dalla realizzazione dell'ideale, che il posto N° 2, la possente unilateralità, è press'a poco il termine piú elevato al quale si pervenga, ma non si deve dimenticare

mai che è il posto N° 2. Ora si potrebbe dire: ma allora è da glorificare proprio questa generazione, che vuol pensare cosí unilateralmente ed essere cosí scientifica. Ma a questo risponderei: la disgrazia sua non è già di essere unilaterale, bensí di essere omnilaterale in astratto. Chi è unilaterale, respinge da sé, chiaramente e risolutamente, quel che non vuole avere, ma chi è omnilaterale in astratto, vuole, con l'aiuto della unilateralità del pensiero, avere tutto. Un credente [che sia tale] unilateralmente, per es., non vuol aver assolutamente che fare con il pensiero, né un uomo d'azione che tale sia unilateralmente, con la scienza; ma la unilateralità del pensiero genera la illusione di aver tutto, chi è unilaterale a questo modo, ha la fede, ha la passione, come momenti superati: cosí dice lui, e non c'è niente di piú facile da dire.

(Definitiva postilla non scientifica alle « Briciole filosofiche ».[1] Zibaldone mimico-patetico-dialettico, protesta esistenziale di Giovanni Clímaco, èditi da S. Kierkegaard [1846]. « Il problema subbiettivo », cap. III, § 3. Questa mia traduzione è stata condotta sopra la versione tedesca di H. Gottsched).

CAPITOLO X.

Reazione antispeculativa in nome delle scienze positive.

[Intorno alla metà del secolo si manifestano in varie guise tendenze contrastanti con l'indirizzo speculativo prevalente nella tradizione postkantiana: ma questo complesso movimento non segue l'impulso procedente dal realismo herbartiano e dal psicologismo del Fries: bensí appare dominato soprattutto dall'influsso dei progressi realizzati dalle scienze positive, e piú particolarmente dalla concezione meccanica della natura (natura fisico-chimica e natura biologica): la filosofia della natura, con la quale il romanticismo nelle sue manifestazioni piú intemperanti aveva mostrato di tener in non cale i diritti della scienza sperimentale, cede il posto a una nuova concezione, che invece subordina la filosofia alle scienze positive o tende a elidere quella in queste.

---

[1] Piú letteralmente, il títolo di questo precedente (1844) scritto del K. si rende cosí: « Filosofici bocconi, ovvero un bocconcino di filosofia ».

Risale al quarto decennio del secolo la dimostrazione del principio di conservazione della energia, o del rapporto di equivalenza tra movimento e calore, nelle reciproche loro trasformazioni: la fondazione della termodinamica è dovuta a Giulio Roberto Mayer (1814-78: *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*, 1842; *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel*, 1845. Raccolte di suoi scritti, a cura di Weyrauch, 1893: *Die Mechanik der Wärme*, 3ª ed.; *Kleinere Schriften und Briefe*), e contemporaneamente a lui, ma indipendentemente, all'inglese Giacomo Prescott Joule (1818-89; *On the Heat evolved during the Electrolysis of Water*, 1843; *Matter, living Force and Heat*, 1847: compresi nella raccolta dei *Scientific Papers*, 1885-7), al danese Luigi Augusto Colding (1815-88: memorie pubbl. nei Rendiconti dell'Accad. delle Scienze di Copenaghen, A. 1846 e ss.) e allo Helmholtz (v. appr.: *Ueber die Erhaltung der Kraft*, 1847). Insieme con questa scoperta, le conquiste compiute dall'astrofisica (verificazione della omogeneità nella costituzione materiale di tutto quanto l'universo: donde la estensione indefinita del principio di attualità o d'indifferenza della natura, e la conferma della ipotesi di Kant e Laplace sopra la origine del sistema solare), il rinnovamento della geologia e della paleontologia, l'uscir della biologia dallo stadio metafisico e il suo assurgere a scienza positiva (abbandono della concezione vitalistica, che spiegava i fatti della vita con una specifica forza vitale: trionfo della teoria cellulare), infine la dottrina darwiniana (v. appr.) della origine delle specie, della discendenza dell'uomo e del suo posto nell'universo — la quale portava a riconoscere nel mondo organico l'impero delle leggi di unità e di evoluzione — non potevano essere senza efficacia sopra le correnti del pensiero filosofico.

Il momento era propizio al risorgere del materialismo, sebbene questo, come dimostra il contrario esempio di molti intelletti, che pure erano aperti alle nuove verità o cooperarono poderosamente alla loro scoperta, non derivi da esse per logica necessità. L'atteggiamento degli hegeliani di sinistra — soprattutto per chi guardi non tanto alla sostanza delle idee, quanto alla loro espressione, suggerita da ragioni di opportunità polemica — doveva incoraggiare il rifiorire del materialismo. Questo non è segnato da una impronta di originalità, e non offre di nuovo se non gli argomenti che gli sono forniti dai piú recenti progressi delle scienze positive: è contraddistinto da un carattere di reazione contro il romanticismo e da una incondizionata fiducia nella sufficienza delle ricerche sperimentali alla soluzione di tutti gli enimmi: ignora il problema della conoscenza, o lo risolve dommaticamente nelle

forme del realismo ingenuo o del piú crudo sensismo: segna dunque un ritorno alla mentalità precritica: assume un atteggiamento battagliero contro la fede religiosa, e cerca fuori da questa un fondamento dell'ordine morale. È un episodio della storia della cultura, che suscita l'interesse degli studiosi, soprattutto in quanto sia dato di rintracciare in esso qualche cosa che accenni di là dallo stretto materialismo. Al generoso proposito d'illuminazione delle menti e di liberazione dalle credenze superstiziose, corrispose la diffusione senza esempio di alcuni scritti, piú particolarmente destinati alla propaganda del verbo materialistico. Ebbero cosí grande popolarità i nomi del medico LUIGI BUECHNER [1824-99: *Kraft und Stoff*, 1855 (trad. ital. STEFANONI, Milano 1867); *Aus Natur und Wissenschaft*, &c., 1862 (trad. c. s., 1868: le due trad. ristamp. in un solo vol., 1914); *Die Stellung des Menschen in der Natur: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, 3 voll., 1869-70 (trad. it. STEFANONI, 1870-1, ristamp. 1883-5); *Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung für die Gegenwart* (1874; trad. ital., 2ª ed. 1880. Del testo, 3ª ed. 1897, con il titolo: *Gott und Wissenschaft*); *Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft: 10 Briefe an eine Freundin*, 1889] — dello zoologo CARLO VOGT (1817-95: *Physiologische Briefe*, 1845-7; *Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde*, 1863), animoso campione del materialismo (*Köhlerglaube und Wissenschaft*, 1854 [1]) contro il fisiologo teologizzante RODOLFO WAGNER (1805-64: *Über Menschenschöpfung und Seelensubstanz*, 1854: discorso, seguito da altri scritti di uguale ispirazione) — del fisiologo olandese GIACOMO MOLESCHOTT, prof. a Torino e a Roma, senatore del Regno d'Italia, piuttosto monista che non rigidamente materialista (1822-93: *Der Kreislauf des Lebens; physiologische Antworten auf Liebigs chemischen Briefe* [in queste lettere, che son del 1844, il sommo chimico GIUSTO VON LIEBIG (1803-73) aveva propugnato la dottrina vitalistica], 1852: trad. ital. di CESARE LOMBROSO, 1870). Da questa schiera si distingue per un piú vigile spirito critico il medico ENRICO CZOLBE (1819-73) che, materialista nei primi scritti (*Neue Darstellung des Sensualismus*, 1855; *Die Entstehung des Selbstbewusstseins: eine Antwort an Herrn Prof. Lotze*, 1856), fu, dal senso delle difficoltà insite al materialismo, stimolato a una concezione naturalistica meglio ri-

---

[1] In questo scritto polemico si trova la famosa espressione — accompagnata da qualche riserva che ne tempera la crudezza — che cioè i pensieri sono con il cervello nella stessa relazione che la bile con il fegato o l'orina con i reni.

spondente alla complessità del reale (*Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss, im Gegensatze zu Kant und Hegel: naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzips*, 1865, &c.) e avviato, in uno scritto postumo e incompiuto, verso uno spinozismo trasformato in senso empiristico.

Il materialismo, nel suo svolgimento da Democrito sino al sec. XIX, ha avuto il proprio storiografo in FEDERICO ALBERTO LANGE (1828-75), che prese anche parte, con gli scritti (*Die Arbeiterfrage*, 1865, ristamp. 1912) e con l'azione, alle lotte politiche e sociali: la sua opera principale, intitolata appunto *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866; 2ª ed. 1870-5, in due voll., molte volte ristamp., recentemente a cura di H. SCHMIDT, 1926: ne è preannunciata la traduz. ital. nelle ediz. « Athena »), riconosce la fecondità del metodo materialistico nel campo delle scienze naturali, tra le quali va compresa la psicologia (psicologia « senz'anima »), ravvisa nei sistemi speculativi, come nella religione, la espressione, che ha soltanto carattere simbolico e valore pratico, del bisogno, fecondo e irresistibile, dello spirito umano, di elevarsi al di sopra della realtà, e segna un ritorno per un verso alla soluzione spinoziana del problema psicofisico, per l'altro verso al criticismo kantiano, le cui vedute subbiettivistiche sono convalidate dalla fisiologia degli organi di senso: la nostra rappresentazione del mondo è tutta quanta un prodotto del nostro organamento.

Questo movimento neokantiano (v. s. pag. 473) — al quale appartenne anche lo storico del moderno atomismo, KURD LASSWITZ (1848-1910: *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 2 voll., 2ª ed. 1926) — annovera tra i primi suoi seguaci l'eminente fisico e fisiologo ERMANNO VON HELMHOLTZ, benemerito della costituzione della psicologia a scienza esatta e incline a svolgere e interpetrare il kantismo in senso empiristico [1821-94: *Die Lehre der Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik* (1863, 6ª ed. 1913); *Die Thatsachen der Wahrnehmung* (discorso), 1879; *Vorträge und Reden* (3ª ed. dei *Populär-wissenschaftliche Vorträge*), 5ª ed. 1903; raccolta delle *Schriften zur Erkenntnistheorie*, a cura di HERTZ e SCHLICK, per la commemoraz. del centenario della nascita dello H.].

Il positivismo è rappresentato in Germania soprattutto da ERNESTO LAAS (1837-85; *Idealismus und Positivismus: eine kritische Auseinandersetzung*, 1879-84, in 3 voll.), che si riconnette all'empirismo inglese e particolarmente al Mill — e dalla « fi-

losofia della realtà» di (Carlo) EUGENIO DUEHRING (1833-1921. Titoli delle opp. princ., sommariamente indicati: *Natürliche Dialektik*, 1865; *Der Wert des Lebens*, 1865, 8ª ed. 1922; *Logik und Wissenschaftstheorie*, 1878, 2ª ed. 1905; *Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres*, 1883, 3ª ed. 1906; *Wirklichkeitsphilosophie*, 1895, nuova ed. del *Kursus der Philosophie*, ch'è del 1875): questi pretese di essere, oltre che filosofo, economista e storico della filosofia e della scienza, anche riformatore della vita sociale e spirituale; nella sua dottrina, che risente gl'influssi del Comte e del Feuerbach e non è aliena da concessioni al materialismo, trovano espressione così l'antitesi tra la realtà, limitata nello spazio e nel tempo (legge del numero determinato), e il pensiero, portato dal suo inesauribile dinamismo di là da ogni limite, come anche la esigenza che pensiero e realtà perfettamente si adeguino: una concezione dell'ordine universale, dalla quale sia eliminato ogni residuo di trascendenza, dà fondamento a una visione ottimistica della vita e al riconoscimento del suo valore.

All'indirizzo materialistico si ricollega il monismo evoluzionistico di ERNESTO HAECKEL (1834-1919: *Generelle Morphologie der Organismen*, &c., in 2 voll., 1866): egli svolse audacemente la dottrina darwiniana sino alle ultime sue conseguenze, e si acquistò larghissima fama con numerose opere di volgarizzazione scientifica (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868, 12ª ed. 1920: trad. ital. ROSA, Torino 1890-2; *Anthropogenie*, 1874, 6ª ed. 1910: trad. ital. c. s., 1893-5; *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 1893, 17ª ed. 1922: trad. ital. HERLITZKA, di séguito alla prec.; *Die Welträthsel*, 1899, 13ª ed. 1922: trad. ital. HERLITZKA, Torino 1902-4; e a complemento *Die Lebenswunder*, 1904, 5ª ed. 1925: trad. ital. ROSA, Torino 1905-6; *Der Kampf um die Entwicklungsgedanken: drei Vorträge*, 1905: trad. ital. DOMENICHINI, Torino 1908. Raccolta dei *Gemeinverständliche Werke* in 6 voll. a cura di H. SCHMIDT, 1924): nel suo zelo antidualistico, lo H. giunge a conchiusioni che si possono interpetrare nel senso così del materialismo come di un pampsichismo o ilozoismo, dal quale è breve il passo a una religione panteistica, in vivace contrasto con i concetti di Dio personale, di libertà e d'immortalità.

Sebbene decisamente orientato verso il materialismo, il fisiologo EMILIO DU BOIS-REYMOND (1818-96) mostrò maggiore cautela, assumendo un atteggiamento agnostico (*ignorabimus*) di fronte ai problemi concernenti la natura della materia e della forza, la origine del movimento e della coscienza (*Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, 1872; *Die sieben Welträthsel*, 1880 [insieme ristampati, 1882 — rispettivamente 11ª e 7ª ed.,

1916 — e anche compresi nella raccolta delle *Reden*, 2 voll., 2ª ed. 1912]: trad. ital. MEYER nel *Giorn. internaz. delle Scienze mediche*, anno I e IV)].

Antropogenia e filosofia.

... Se ora ci volgiamo dalla considerazione comparativa dell'attività psichica dei differenti animali [1] alla questione degli organi di questa funzione, noi riceviamo la risposta che essa in tutti gli animali superiori è sempre legata ... a quelle cellule che compongono il sistema nerveo centrale ... Che il *sistema nerveo centrale è l'organo della vita psichica degli animali*, ... si può ... dimostrare sperimentalmente ad ogni momento. [Sul fondamento dei dati della embriologia e della fisiologia] se siamo fautori della teoria della discendenza e se ammettiamo il nesso causale fra l'ontogenesi e la filogenesi, saremo costretti ad ammettere le seguenti proposizioni: L'anima o psiche dell'uomo si è svolta come funzione del tubo midollare contemporaneamente a questo ultimo, e, come ora in ogni individuo umano cervello e midollo spinale si sviluppano dal semplice tubo midollare, cosí anche lo spirito umano, o l'attività psichica di tutto il genere umano, è sorto poco alla volta e gradualmente dalle anime dei vertebrati inferiori. Come ora in ciascun individuo umano la complicata, meravigliosa struttura del cervello si svolge passo a passo dallo stesso inizio, dalle stesse cinque semplici ampolle cerebrali come in tutti gli altri cranioti, cosí pure l'anima umana nel corso di milioni d'anni si è gradatamente svolta da una lunga serie di diverse anime di cranioti. Come infine anche oggidí in ciascun embrione umano le singole parti del cervello si differenziano secondo il tipo speciale del cervello delle scimmie, cosí anche la psiche umana si è storicamente svolta dall'anima delle scimmie.

Per vero questo concetto monistico viene dal piú degli uomini respinto con indignazione e viene invece sostenuto il concetto dualistico che nega l'indissolubile legame di cervello ed anima e che considera corpo e spirito come due cose affatto diverse. Ma ... esso offre tanto grandi ed insuperabili difficoltà all'ontogenesi quanto alla filogenesi. Se si ammette

---

[1] Cioè dalla dimostrazione che tra diverse specie di animali inferiori si manifestano differenze di sviluppo psichico non meno rilevanti che tra certe specie di animali inferiori e la specie umana.

col piú degli uomini che l'anima è qualche cosa di autonomo ed indipendente, che in origine non ha nulla che fare col corpo ma solo temporaneamente lo abita, e che manifesta le sue sensazioni per mezzo del cervello come il suonatore di pianoforte per mezzo del suo strumento, allora si deve nell'embriogenesi umana ammettere un punto, nel quale l'anima entra nel corpo e precisamente nel cervello, e cosí pure alla morte bisogna ammettere un istante in cui essa abbandona nuovamente il corpo. Siccome poi ciascun uomo ha ereditato dai suoi due genitori determinate proprietà psichiche individuali, si deve ammettere che nell'atto della generazione vengono trasmesse da questi ultimi all'embrione porzioni di anime... Nell'istante della fecondazione in cui uguali porzioni di nucleo di quelle due cellule copulantisi si riuniscono a formare il nuovo nucleo della citula, anche le porzioni immateriali d'anima che le accompagnano dovrebbero fondersi insieme.

Con questo concetto dualistico restano inconcepibili i fenomeni dell'evoluzione psichica... Il neonato non ha alcuna coscienza, alcuna cognizione di se stesso e del mondo ambiente... Come tutte le altre funzioni del nostro corpo si sviluppano in connessione coi loro organi, cosí anche l'anima si sviluppa in connessione col cervello...

Gli stessi filosofi dualistici, quando siano logici, devono naturalmente anche per la filogenesi dell'anima umana ammettere un momento nel quale essa ha per la prima volta immigrato nel corpo vertebrato umano. Bisognerebbe dunque che in quell'epoca in cui il corpo umano si svolse dal corpo delle scimmie antropoidi (dunque verosimilmente nell'epoca terziaria recente) tutto a un tratto un elemento psichico specificamente umano o, come si suol dire, una scintilla divina, sia entrata o sia stata inspirata nel cervello della scimmia antropoide e qui si sia associata colla già presente anima scimmiesca. Quali difficoltà teoriche presenti questo concetto, non è d'uopo dichiarare. Io voglio solo far notare che anche questa scintilla divina per la quale la psiche umana si dovrebbe distinguere da tutte le psichi delle bestie, deve pur essa stessa essere ancora una cosa capace di evoluzione e realmente nel corso della storia umana essa si è progressivamente svolta. [L'A. nega che la ragione, come funzione psichica specificamente umana, possa segnare il limite tra l'uomo e le bestie]. O prendiamo il concetto di ragione in largo senso, e allora la hanno anche i mammiferi superiori... tanto come la maggior parte degli uomini; oppure... in senso stretto, ed allora essa manca al piú degli uomini tanto come al piú degli animali...

La dovuta ponderazione e l'imparziale giudizio di questi fatti [presentati dall'anatomia comparata e dalla ontogenesi]

condurranno alla vittoria decisiva di quell'indirizzo filosofico che noi chiamiamo con una parola monistico o meccanico, in opposizione al dualistico o teleologico... Questa filosofia meccanica o monistica afferma che dappertutto nei fenomeni della vita umana, come in quelli della rimanente natura, dominano leggi fisse ed invariabili, che dappertutto sussiste un necessario nesso causale dei fenomeni, e che perciò tutto il mondo da noi conoscibile forma un tutto unico, un monon. Essa afferma inoltre che tutti i fenomeni sono prodotti solo da cause meccaniche (*causae efficientes*) non da cause... agenti per uno scopo (*causae finales*)... Dovunque nella natura vi è spirito e uno spirito fuori della natura noi non lo conosciamo. Perciò anche la solita distinzione di scienza della natura e scienza dello spirito è inaccettabile. Ogni scienza, come tale, è in pari tempo scienza della natura e scienza dello spirito; questo è un saldo principio del nostro monismo, che noi rispetto alla religione possiamo anche chiamare panteismo. L'uomo non sta al disopra della natura, ma bensì nella natura.

Certamente gli avversarii della teoria dell'evoluzione amano stigmatizzare la filosofia monistica che su quella è fondata, col nome di materialismo, confondendo insieme l'indirizzo filosofico che porta questo nome, col materialismo morale, che è affatto riprovevole e non ha con esso nulla di comune. Ma strettamente parlando il nostro monismo si potrebbe con uguale ragione o torto chiamare spiritualismo come materialismo... Secondo la unilaterale concezione materialistica, la materia preesiste alla forza vivente, secondo l'altrettanto unilaterale concezione spiritualistica, è l'opposto. Entrambe le concezioni sono dualistiche, e noi le riteniamo entrambe per egualmente false... Non può meglio immaginarsi forza senza materia che materia senza forza.

Spirito ed anima dell'uomo non sono altro che forze... indissolubilmente legate al substrato materiale del nostro corpo. Come la forza motrice della nostra carne agli elementi formali dei muscoli, così la forza pensatrice del nostro spirito è legata agli elementi formali del cervello. Le nostre forze intellettuali sono altrettanto funzioni di queste parti del corpo, come quella forza è la funzione di un corpo materiale... Quando le forze si manifestano come movimenti, le chiamiamo forze vive (attive) o forze in azione; quando le forze invece si trovano in istato di riposo o di equilibrio, le chiamiamo forze latenti o forze di tensione. Ciò vale tanto per i corpi naturali inorganici quanto per gli organici. La magnete che attira la limatura di ferro, la polvere che esplode, il vapor acqueo che spinge la locomotiva, sono anorgani viventi;

essi agiscono per forza viva tanto come la mimosa sensitiva che al tocco ripiega insieme le sue foglie, come il venerabile *Amphioxus* che si affonda nella sabbia marina, come l'uomo che pensa. Solamente in questi ultimi casi le combinazioni di diverse forze che si manifestano come movimento sono molto piú complicate e molto piú difficili a conoscere che non in quei primi casi.

(HAECKEL, Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen: Keimes- und Stammes-Geschichte. XXX. Vortrag. — Ho riprod. quasi letteralm. la traduz. di D. ROSA, sopra cit.).

CAPITOLO XI.

RODOLFO ERMANNO LOTZE.

[N. a Bautzen, m. a Berlino (1817-81). La sua severa educazione intellettuale e la sua profonda cultura scientifica lo tennero fedele alla concezione meccanica della natura, e lontano dall'indirizzo romantico della speculazione postkantiana: si accostò piuttosto al cosí detto realismo dello Herbart, senza tuttavia dipartirsi ne' suoi riguardi da un atteggiamento critico, bensí contrapponendo al suo pluralismo immobilistico un monismo dinamico, che risente l'influsso del Leibniz. Cosí il L., in un'epoca dominata da tendenze materialistiche, fu il piú autorevole campione di una concezione spiritualistica (idealismo teleologico), che voleva metter d'accordo i diritti della scienza e le aspirazioni etico-religiose dell'anima: concezione esposta in forma piú popolare e letterariamente perfetta nel classico *Mikrokosmos*, con maggior rigore sistematico negli scritti degli ultimi suoi anni.

Opere filosofiche principali: *Metaphysik* (1841); *Logik* (1843); *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852); *Mikrokosmos*: *Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit: Versuch einer Anthropologie* (3 voll. 1856-64; 6ª ed. a cura di R. SCHMIDT, 1923); *System der Philosophie* (*Logik: drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, 1874. *Metaphysik: drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, 1879): nuova ed. MISCH, 1912: la morte tolse al L. di compiere il *System* con la trattazione della filosofia pratica, della estetica e della filosofia della religione. Postumi: i *Diktate* curati dallo stesso L. per le sue lezioni sopra le varie discipline filosofiche.

Trad. ital.: BONATELLI, del *Microcosmo*, vol. I (Pavia 1911); CAPONE-BRAGA, del vol. II (Milano 1916).

Studi critici: PFLEIDERER, *L.s philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen* (2ª ed. 1884); CASPARI, *H. L. in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie, und die philosophische Aufgabe der Gegenwart* (2ª ed. 1894); HARTMANN, *L.s Philosophie* (1888); MATAGRIN, *Essai sur l'esthétique de L.* (1900); FALCKENBERG, *H. L.*, I. Teil: *Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen* (1901); SCHOEN, *La métaphysique de H. L., ou la philosophie des actions et des réactions réciproques* (1902); AMBROSI, *E. L. e la sua fil.*: Parte Iª (1911); WENTSCHER, *L.s Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung* (1893); *H. L.*: I. Band, *L.s Leben und Werke* (1913); *Fechner und Lotze* (1925); JOHANNSEN, *H. L.* (1930)].

Materia e spirito.

[Il L. che, sin dalle prime parole della « Prefazione », ha messo in rilievo l'antica mai composta discordia che regna tra i bisogni del cuore e i risultati della scienza umana, illustra qui la protesta che la sensibilità eleva contro la teoria meccanica della natura (dallo stesso L. propugnata, anche in ordine alla realtà biologica), in nome della credenza, propria della coscienza ingenua, secondo la quale la sensazione vale sempre come percezione di cose realmente esistenti fuori dalla coscienza stessa. Per contro la teoria meccanica]

c'insegna che ogni sensazione è soltanto il peculiare prodotto dell'anima nostra, provocato bensí da impressioni esterne, ma [non affatto] simile né a queste, né alle cose da cui esse son provenute: — che il mondo sta qui attorno a noi, né tenebroso né chiaro, né risonante né muto, ma piuttosto senza relazione di sorta con la luce e con il suono [e parimente stanno] le cose, senza odore né sapore; perfino quel che sembrava piú inconfutabilmente attestare la realità del mondo esterno, cioè la durezza, la mollezza, la resistenza delle cose, son diventate forme della sensazione, nelle quali vengono alla coscienza soltanto peculiari condizioni del nostro interno. Nulla riempie effettivamente lo spazio, tranne una moltitudine indeterminabile di atomi, agitantisi vibrando un verso l'altro nelle forme piú svariate di movimento. E non sono, né questi atomi né quei movimenti, come tali, oggetti della nostra osservazione; gli uni e gli altri sono i presupposti necessari, ai quali esclusi-

vamente il calcolo dei fenomeni — questo tuttavia necessariamente — [ci] riconduce. Quegli elementi semplici neanche li possiamo descrivere, perché sono estranei a tutte le qualità sensibili, cioè all'unico materiale intuitivo delle nostre descrizioni; possiamo bensí registrare i loro movimenti, ma questi nelle loro forme reali non sono mai oggetti della reale nostra percezione. In qualunque percezione, di null'altro è fatta immediatamente partecipe la nostra coscienza, che di quel ch'essa ha prodotto in se medesima; soltanto la riflessione che esercitiamo più tardi sopra le condizioni, in cui le nostre sensazioni si generano, ci riconduce a poco a poco ad ammettere quelle cause, che di per sé restano sempre sottratte alla osservazione. Per tal modo ciò che v'ha di reale nel mondo esterno è dunque totalmente separato dai nostri sensi, e tutta la varietà del mondo sensibile è un fenomeno [che si attua] in noi stessi: un fenomeno, che noi invero estendiamo retrospettivamente alle cose, come se fosse la loro forma e il loro lumeggio naturale, ma che per altro non inerisce a quelle, né dalle stesse procede, più di quel che per avventura le riflessioni, occasionate in noi dalla esperienza, sieno connesse in realtà agli oggetti (*fertig an den Gegenständen hängen*), ai quali le riattacchiamo . . .

Dovremo dunque rinunziare effettivamente a tutte queste pretese, che alla coscienza ingenua parevano cosí ben fondate? Tutta la magnificenza del mondo dei sensi non sarà nient'altro che una illusione del nostro interno, il quale, incapace d'intuire la vera natura delle cose, si consola producendo un'apparenza, cui non è da riconoscere validità obbiettiva di sorta? Qualora fosse almeno possibile concepire le impressioni dei sensi, come se traducessero, riconoscibili dal significato, le proprietà delle cose in un linguaggio familiare allo spirito — potremmo metterci tranquilli, accettando l'inevitabile intorbidamento, che il contenuto dell'essere dovesse subire, trapassando nella nostra conoscenza. Ma che cos'hanno a che fare le vibrazioni dell'etere con la luce, le ondulazioni [consistenti nell'alternarsi] di condensazione [e rarefazione] nell'aria, con i suoni? Qui la occasione fisica è affatto fuor di paragone con la sensazione che le fa seguito — a tal punto che in questa non possiamo neanche trovare una eco attenuata di quella, bensí vediamo spuntare in noi un fenomeno nuovo senza ombra di rassomiglianza [con essa]. Quanto inetta è dunque la nostra sensibilità al suo compito, di rendere la natura delle cose, oppure almeno il vero aspetto esteriore della loro essenza; come si rende cosí affatto vacillante anche la speranza che la conoscenza penetri nel loro interno! Imprigionati da ogni banda

nell'errore, non possiamo alla nostra percezione sensibile dar altro nome che di continua illusione dei sensi.

Naturali queste lagnanze, ma non certamente determinate dallo spirito della teoria meccanica della Natura. La fisica, che prende le mosse dagli elementi impercettibili e segue la varietà dei loro movimenti, la fisica, che cerca di determinare la impressione prodotta dal trasmettersi di questi scotimenti ai nervi di senso del corpo vivente e infine da questi all'anima, la fisica, cosí facendo, considera questa connessione semplicemente come una concatenazione causale di processi, né, qui piú che altrove, trova maraviglioso, che dopo tante trasmissioni dell'influsso da un soggetto all'altro, il risultato ultimo, che è la qualità della stessa sensazione cosciente, sia assolutamente dissimile dalle prime cause determinanti. Perché mai — potrebbe domandarci con ragione — pretendete che le cose stiano diversamente? perché presupponete che i vostri sensi abbiano il dovere di rappresentar le cose, dalle quali sono eccitati, quali esse realmente sono, e non piuttosto di rappresentarle proprio cosí, come realmente le rappresentano? Perché dovrebbero in generale recare alla coscienza non già il risultato ultimo, bensí piuttosto le cause prime? la luminosità e il suono, ch'essi vi trasmettono, non sono, proprio nell'atto di essere trasmessi, un fatto che, al pari delle oscillazioni dell'etere e della luce, [da voi] non [mai] vedute, ha lo stesso diritto di queste a essere percepito? E se deplorate che la magnificenza del mondo sensibile vada perduta, che cosa mai v'impedisce di conservarla invece, e di prender diletto da tale circostanza, che cioè vi sieno al mondo esseri, il cui interno, dall'afflusso di quei multiformi movimenti, può esser eccitato a [produrre] cosí belle reazioni, a dispiegare un mondo splendido di colori e di suoni? che cosa mai vi costringe infine a inoltrarvi sino al fondo, ch'è ben meno dilettoso, a volger in fuga questa bella apparenza, a struggervi di scorgere il vero aspetto dello scheletro che la regge, e che resta celato, nella sua rigidezza, dai delicati lineamenti di quella?...

... Un fatto indubitabile, dal quale la nostra considerazione deve dipartirsi, consiste puramente nello scorgere come esista nella nostra coscienza un variato mondo di rappresentazioni, nella produzion del quale ci troviamo dipendenti da condizioni incognite, poste fuori di noi. Questo giuoco di rappresentazioni, connesso, secondo certe leggi, in se medesimo, e [parimente connesso] con tale regno di condizioni incognite, delinea, in maniera conforme per i diversi spiriti, la imagine di un mondo esterno comune, nel quale questi s'incontrano per il reciproco commercio di azioni e di comunicazioni. Per ciascun individuo, dunque, la rappresentazione adempie al suo

uffizio, in quanto sia vera, ma ciò esclusivamente nel senso che essa a ciascuno metta dinanzi lo stesso mondo che mostra agli altri, e che una illusione individuale non ci escluda dalla comunione con gli altri spiriti, facendoci parer dinanzi una serie di punti di riferimento esteriori, nei quali non potremmo venire mai a contatto con l'attività altrui, perché non esistano per nessuno all'infuori da noi. Rimane cosí affatto indeterminato, se il mondo, del quale le nostre rappresentazioni ci danno una intuizione concorde, sia per tutti quanti uno stesso coerente errore, ovvero se quel che crediamo di vedere, ritragga di fatto la forma propria del mondo esterno, dalle cui influenze ci sentiamo dipendenti.

In parte da quest'abitudine della vita quotidiana, in parte dal peculiare interesse della scienza, la quale invero espressamente assume a cómpito delle proprie indagini la conoscenza delle cose, è stata in noi generata l'abitudine di commisurare la eccellenza delle nostre rappresentazioni e sensazioni alla esattezza con la quale ripetono, come copie, la natura degli oggetti. Cosí si dimentica che il corso di questi fenomeni interni è in noi un fatto di altissima importanza, né piú né meno che la esistenza di ciò, da cui essi derivano; e una volta che si sia fatta l'abitudine di dare loro il nome di conoscenza, e di attaccare per tal modo, tacitamente, ad essi il riferimento necessario a un *quid* esterno, si suole allora contrapporre uno all'altro l'essere e il conoscere, come se con l'essere si compiesse la vera e propria compagine (*der eigentliche Effektivbestand*) del mondo, e al conoscere spettasse soltanto l'ufficio di ripetere ancora una volta, bene o male, in forma di sapere, questo mondo in se stesso compiuto. Ma un tale fatto, che cioè l'influsso dell'essere e delle sue modificazioni determina nella interiorità degli enti spirituali questo fiorire di un mondo d'impressioni sensibili, non se ne sta già come un'aggiunta oziosa accanto alla rimanente connessione delle cose, quasi che anche senz'essa il senso di tutto l'essere e l'accadere fosse perfetto, — bensí è esso stesso uno de' piú grandi, anzi il piú grande di tutti gli avvenimenti, tale che di fronte alla sua profondità e alla sua significanza scompare qualunque altro avvenimento che potesse mai succedere tra le parti costitutive del mondo. A quel modo che apprezziamo ciascun fiore, secondo lo splendore delle tinte e il profumo che gli sono propri, senza pretendere che riproduca in copia la forma della propria radice, — anche questo mondo interiore delle sensazioni lo dobbiamo apprezzare in ragione della sua propria bellezza e importanza, senza commisurarne il valore alla fedeltá con la quale riproduce quella piú bassa realtà, che gli sta a fondamento.

E infatti perché mai non dovremmo invertire tutto questo

rapporto, al quale siamo stati abituati da una maniera superficiale di rappresentare le cose? Invece di assumere l'esterno come termine finale, al quale dovrebbe volgersi con tutta la sua nostalgia il nostro sentire, perché non riconosceremmo piuttosto in questo mondo della sensibilità, magnifico di luce e di suoni, il fine, alla cui realizzazione son destinati tutti quegli apprestamenti del mondo esterno, che noi ci lagniamo ci rimangano occulti? Quel che ci appaga, nel dramma che vediamo svolgersi dinanzi a noi sul palcoscenico, è la idea poetica e la bellezza, piena di significato, che l'è propria; nessuno crede che accrescerebbe questo godimento o scoprirebbe un'ancor piú profonda verità, se potesse immergersi nella contemplazione del macchinario, che produce questo variare di decorazioni e d'illuminazione; nessuno, apprendendo il senso delle parole profferite, deplora che gli manchi la conoscenza chiara dei processi fisici, onde l'organismo degli attori produce quelle vibrazioni sonore della voce, o mette in azione il movimento della mimica espressiva. Un tale dramma è il corso del mondo; la sua verità essenziale consiste nel senso, che in esso si dispiega e ch'è intelligibile all'animo; ma l'altro, quello che noi spesso saremmo cosí desiderosi di conoscere, e dove primamente, per una illusione ch'è frutto di prevenzione (*in befangener Täuschung*), cerchiamo la essenza vera delle cose, è esclusivamente l'apparato, nel quale ha fondamento la realtà, che sola ha valore, di questa bella apparenza. Invece di deplorare che la sensibilità non riproduca le vere proprietà delle cose esterne, dovremmo esser felici [pensando] ch'essa pone in vece loro qualche cosa di ben piú grande e piú bello...

Ma per quanto grande importanza possiamo per tal modo ascrivere alla impressione sensibile nel sistema dell'universo, abbiamo tuttavia da temere di non riuscire cosí a ridur del tutto al silenzio le vecchie lagnanze. Perocché il godimento ridonda a troppo esclusivo benefizio del mondo spirituale, e la natura di fronte a esso [godimento] sta ancora tutta quanta soltanto come la impalcatura, mobile ma pur tuttavia inanimata, dei mezzi, onde la bellezza del mondo sensibile è prodotta esclusivamente in alcunché d'altro, ma non in essa stessa. Serviranno or dunque le cose, senza esser esse stesse partecipi del godimento, puramente a procurare alle anime, con i propri movimenti, stimoli suscitatori di questa vita interiore? Una metà del creato, quella che comprendiamo sotto la denominazione di mondo materiale, esisterà dunque esclusivamente per il servizio dell'altra metà, cioè del regno degli spiriti, e non sarà giustificata la nostra brama d'incontrare la splendida bellezza della sensibilità anche là, dond'essa sembra pur sempre

venir fuori per noi? Invero questa brama non basterebbe forse da sola, per dare fondamento sufficiente a una forma nuova, che le nostre vedute assumano; ammesso tuttavia che una indagine approfondita dia a un tale motivo la forza che gli manca, è pur certo che la realtà di ogni contenuto sensibile ci sarebbe possibile trovarla anche nelle cose stesse, solamente qualora fossero presupposte [come date] quelle condizioni, che son richieste perché essa in generale sia da noi pensabile. Ora, il contenuto della impressione sensibile, la luce e il colore, il suono e l'odore, sono concepibili soltanto come forme o come stati di un intuire o di un sapere; se quei contenuti non debbono essere soltanto apparenze che si manifestino nell'intimo nostro, ma esser anche propri delle cose, dalle quali sembrano venir fuori, bisogna che le cose possano apparire a se medesime, e, in un sentire che sia loro proprio, produrli in sé. A questa conchiusione, la quale diffonde a tutto l'essere il chiaro lume dell'animazione e della vitalità, dovrebbe risolutamente procedere la nostra brama; solamente in quella, essa troverebbe una possibilità di procurare al sensibile una realtà fuori di noi, dandogli una realtà nell'interno delle cose; sarebbe invece sterile qualunque tentativo di attaccare, come una proprietà esterna, a cose insensibili ciò che solo è pensabile come stato interno di una qualsiasi sensibilità (*irgendeines Empfindens*)...

...Ci sia consentito di rivolger una volta ancora, più di proposito, l'attenzione a quel concetto di materia, che sinora abbiamo lasciato passare, accontentandoci d'impedirgli di usurpare regioni straniere, e al quale dobbiamo ora infine cercar di ritogliere anche quella, che sembrava costituire il particolare suo dominio. Poiché, mentre secondo più vecchie opinioni si credeva di vedere dalle attività della materia venir fuori la vita spirituale come qualche cosa di facilmente e naturalmente superaddito, di fatto il nostro intento è ora di propugnare come unica e originaria, la realtà del mondo spirituale, e di mostrare che ben si può da questo procedere per concepire la natura materiale, ma non già viceversa.

In quelle considerazioni generali, che abbiamo premesse alla descrizione della vita corporea [*nel 3° cap. del libro I°*], ci siamo persuasi che una spiegazione della varietà di forme e di avvenimenti, presentataci dalla osservazione macroscopica (*im grossen*), si può ricavarla soltanto dalle azioni reciproche di molti centri di forze, dirette all'esterno e all'interno, i quali sieno separati uno dall'altro e indipendenti fra loro. È pure in molti casi immediatamente confermata dalla osservazione microscopica, questa intima articolazione di masse apparentemente omogenee: e una indagine meglio approfondita, la quale tenesse conto di tutti gli enimmatici fenomeni, a noi rivelati

dalla piú minuta struttura anche dei corpi inanimati e dalle particolarità — dipendenti dalla struttura stessa — del loro operare, si vedrebbe inevitabilmente costretta ad ammettere lo stesso organamento della materia, risultante da singole parti attive, ben oltre i limiti entro i quali la osservazione è possibile. Ma l'ultimo passo, che porta a negare qualsiasi estensione spaziale, forma e grandezza, agli atomi, impercettibilmente piccoli, ai quali simili ricerche ci conducono, era tuttavia a quel punto solamente una integrazione possibile, ma non ancora necessaria, di tale nostra veduta. Se tuttavia i bisogni della fisica consentivano di lasciar tale questione insoluta, questo modo di vedere, che inclina a rivendicare anche alla materia la vita spirituale o qualche cosa di analogo ad essa, ci costringe a cercar di risolvere quella questione in maniera determinata.

Se dunque secondo il comune modo d'intendere si designa la materia come quel ch'è esteso, impenetrabile, resistente e imperituro, a ciò dovremmo anzitutto obbiettare che a queste proprietà e maniere di operare manca il soggetto: non troviamo indicato che cosa sia, che qui è esteso, impenetrabile e imperituro, e che costringe a presentarsi insieme queste diverse proprietà, le quali, se si sta al loro proprio concetto, non sono tra loro strette da necessaria connessione. E ove quel comune modo d'intendere corregga ora tale suo difetto concedendo che ciò che nella materia è il vero e proprio ente, senza dubbio consiste in un *quid* sovrasensibile e ineffabile, dalla cui natura appunto conseguono necessariamente e costantemente quelle proprietà e la loro connessione — dovremmo replicare che con il concetto di ente possono bensí conciliarsi gli altri predicati, ma non già quello della estensione, quello cioè, onde la materia crede tuttavia di distinguersi nel modo piú essenziale da quant'altro esiste.

Chi parla infatti della estensione della materia, non si accontenta d'incontrare in ogni punto dello spazio, che si offre alla sua considerazione, il dominio operoso, la potestà o la presenza spirituale di una sostanza, la quale tuttavia sarebbe essa stessa presente soltanto in un unico punto; bensí ogni minima porzione di questo spazio dev'essere costantemente altrettanto piena di materia, né piú né meno di quel che sarebbe un tale punto privilegiato. E in pari tempo, per [chi professi] questa opinione, ciascun punto singolo di quello spazio pieno è, anche per se stesso, un centro permanente di forze, né, quando pure fosser tolti di mezzo tutti gli altri, ciò potrebbe impedirgli di continuar [a esercitare] tutt'i suoi effetti, conformemente alla natura di quella parte di realtà che in esso è contenuta. Cosí, con questo modo di rappresentare [le cose], si viene a una divisibilità infinita dell'esteso: ma con ciò ap-

punto, se ci si attenga a quello, non si può, sembra a me, tener separata dall'esteso la idea ch'esso sia effettivamente diviso. Infatti quella cosa che, dopo avvenuta la sua separazione da un tutto, può continuar imperturbata [a esplicare] i propri effetti, con quella quota proporzionale di energia ch'è corrispondente alla sua grandezza, doveva esistere pur già da prima nel tutto, come una parte indipendente, collegata invero con altre ugualmente indipendenti, ma in modo da formare non una vera unità essenziale, bensí soltanto una somma ordinata. O, viceversa, quella cosa ch'è in condizione di risolversi in una pluralità di parti affatto indipendenti, di escluderne da sé alcune singole senza modificar la propria natura, di assumerne in sé altre che non erano state mai parti sue, — una tale cosa, cosí indifferente com'è all'incremento e alla diminuzione, non può venire piú concepita come un essere unico, chiuso in se stesso, ma soltanto come una coalizione di esseri, che sono originariamente molti. Non nego che a questa molteplicità esteriore può contrapporsi una unità interiore della pluralità, e che può ammettersi che queste parti son tutte tra loro nel piú alto grado intimamente connesse, sia perché han comune il significato, sia perché sono solidalmente impegnate a una comunanza di svolgimento e di modo di operare: [ma] tostoché prescindiamo da quel che sono state una volta, e da quel che debbono essere, fin tanto che ci accontentiamo di considerare quel che sono, nessuna di queste unità di ordine superiore può trarci in inganno sul fatto che quelle [parti] formano incontestabilmente, in primo luogo, una pluralità. Qualunque idea secondaria ci si possa formare della interiorità dell'esteso, noi insistiamo a sostenere che non si può, in grazia di quella, tenere celata la sua esteriorità. E codesta esteriorità [in cui consiste] appunto l'esser esteso, non sarà mai pensabile, senza il presupposto di punti singoli, differenziabili, [situati] uno fuori dall'altro, separati fra loro da [certe] distanze, e infine tali che con l'azione delle loro forze o in generale con i loro reciproci influssi si determinano l'un l'altro i luoghi che occupano. Questa discernibilità di molti punti non è una conseguenza accessoria della estensione, bensí è ciò, in cui consiste il concetto stesso di estensione; chi pronunzia il nome di estensione, designa con questo termine una proprietà, la quale esprime esclusivamente relazioni reciproche di [elementi] molteplici, non-unità, reciprocanza di azione in una pluralità.

In qualunque tentativo di concepire la estensione come predicato non già di un sistema di esseri, bensí di un elemento singolo, dovrebb'essere necessariamente implicita l'altra affermazione — che cioè in questo elemento le parti, che in esso pure dovrebbero essere discernibili — se no, esso non rappre-

senterebbe una grandezza spaziale — non sono mai separabili in modo da giunger ad avere esistenza indipendente e libera. Ma la esperienza nostra, almeno all'ingrosso, conferma assolutamente che quel ch'è discernibile è [anche] separabile . . . La estensione non può essere il predicato di un ente, proprio a quel modo stesso che un gorgo o un vortice non è il modo di muoversi di un elemento singolo; così quella come questi posson essere pensati soltanto quali forme di una relazione tra molti. Siamo così costretti ad attenerci a quel modo di rappresentar le cose che prima ci pareva soltanto possibile, e a concepire la materia estesa come un sistema di enti inestesi, i quali con le loro forze si assegnano la posizione reciproca nello spazio, e resistendo così allo spostamento di uno rispetto all'altro, come all'intrudersi di elementi estranei, producono quei fenomeni della impenetrabilità, e della costante pienezza dello spazio . . .

Con questa supposizione di atomi non-spaziali, abbiamo rimosso l'unica difficoltà, che poteva impedirci di abbandonarci a quella idea di una intima vita spirituale, penetrante per tutta la materia. La unità indivisibile di ciascuno di questi enti semplici ci consente di ammettere che le impressioni esterne, che gli sono trasmesse, si raccolgano in esso, in forme di sensazione e di piacere. Ora tutto ciò che, nel contenuto della sensibilità, destava il nostro interessamento, può in codesti enti avere trovato luogo per la propria esistenza obbiettiva, e innumerevoli avvenimenti, della cui esistenza prendiamo cognizione non già dalla nostra sensazione immediata, bensì soltanto per la via più lunga della indagine scientifica, non è più necessario che vadano perduti, bensì nell'interno delle materie, nelle quali compaiono, può trarsene partito per un calore e una bellezza di percezioni, multiformi e a noi sconosciuti. Ogni pressione e ogni tensione, che la materia subisca, la quiete dell'equilibrio stabile come lo scindersi di nessi precedenti, tutto ciò non soltanto accade, ma, mentre accade, è oggetto, nello stesso tempo, di una qualche sensazione piacevole; ciascun ente singolo, intrecciato con la totalità del mondo, secondo una graduazione di azioni reciproche, è . . . uno specchio dell'universo [Leibniz: v. s. p. 118], e dal posto che occupa sente la connessione del cosmo, rappresenta quel particolare aspetto, che da essa ricevono questo luogo e questo punto di vista. Non c'è più in quel che è, parte alcuna che sia senza vita e senz'anima; solamente una parte dell'accadere, quei movimenti cioè che mettono d'accordo gli stati di una [parte dell'essere] con quelli dell'altra, s'intrecciano, come un meccanismo esteriore, attraverso la plenitudine della realtà animata, e a tutte le cose ad-

ducono le occasioni e gli eccitamenti per l'esplicarsi mutevole della intima vita.

Con questa rappresentazione, abbozziamo una concezione, che siamo persuasi sia essenzialmente vera: ciononondimeno tutto quel che ci è dato aspettarci è che ci si voglia concedere che tra quanti sogni la nostra fantasia si può figurare, questa concezione è uno di quelli, che non sono in contraddizione con la realtà. Ma . . . la ripugnanza a ravvisare in una parte del mondo nient'altro che lo strumento, cieco e senza vita, per [la realizzazione de]i fini dell'altra parte, . . . la brama di diffondere sopra tutte le cose il beneficio dell'animazione, e di giustificare il mondo che dovunque goda in ogni suo punto di se stesso, come più perfetto, in confronto con la disarmonia di una costruzione, nella quale lo spirito poggi sopra il fondamento della incoscienza — tutto questo è soltanto una delle serie di motivi che ci spingono a cercare, sotto la tranquilla superficie della materia, sotto il suo operare secondo rigide abitudini, regolate da leggi, il calore di una recondita attività spirituale. Un'altra serie, più stringente, di motivi è data dalle intime contraddizioni, le quali ci rendono impossibile concepire un *quid*, che semplicemente sia, ma senza possedere e godere se stesso, e ci sforzano a persuaderci che soltanto a ciò che ha vita va riconosciuto un vero essere, e che della esistenza, in tutte le altre sue forme, può trarsi la spiegazione soltanto dalla vita spirituale, ma non già di questa da quella.

Così ci vediamo ricondotti . . . a quei pensieri che agl'inizi dello svolgimento umano commovevano i cuori, nei poemi mitologici. E a bello studio ricordiamo quest'affinità, che sembra poco indicata per corroborare la sicurezza scientifica della nostra concezione. Perocché con quest'affermazione di un mondo tutto quanto animato, abbiamo voluto solamente additare una prospettiva che qui ci si dischiude dinanzi, e rende bensì possibile di correre avanti con lo sguardo, ma non già di procedere con il piede fino a lontananze infinite. Per quanto caro ci sia tener su queste fisso, per conto nostro, lo sguardo, non osiamo tuttavia introdurre una tale veduta nella vera e propria scienza... Ben è vero che dobbiamo in generale concedere e tener fermo, che ogni movimento spaziale può esser interpetrato come naturale espressione degli stati interni di enti, i quali si ricercano o fuggono l'un l'altro, con un sentimento del proprio bisogno, con la brama d'integrarsi secondo affinità elettive, con il senso d'incipiente perturbamento: ma è anche certo che noi non stiamo al centro del mondo e del pensiero creatore, che nel mondo ha la propria espressione, per modo che ci sia possibile mai dedurre come conseguenze necessarie da una compiuta conoscenza della realtà spirituale, che anzi

ci è negata, le leggi determinate dei processi fisici. Qui, come tanto spesso accade, per il punto di vista umano, data la sua limitatezza, la via della conoscenza è diversa da quella che tiene, nel suo svolgimento, la natura della cosa; altro non ci rimane che star a spiare, per carpire alla esperienza le leggi che si dimostrano valide nelle diramazioni ultime del reale, continuando d'altra parte, per la totalità del mondo sensibile, nel secreto dell'anima, a riconoscere che il mondo stesso è pur soltanto il velame di una vita spirituale infinita.

(Mikrokosmos, III. Buch, IV. Kapitel: « Das Leben der Materie ». In qualche punto ho riprodotto la versione del Bonatelli).

[**Gustavo Teodoro Fechner** (1801-87), non diversamente dal Lotze, pur risentendo l'influsso del rinnovamento delle scienze positive, rivendica d'altra parte i diritti della metafisica, e in questo senso si ricollega con la speculazione precedente. Aderisce egli pure alla concezione meccanica della natura, ma vi ravvisa soltanto il fondamento e il punto di partenza per una concezione spiritualistica (dottrina della universale animazione della natura). L'interesse per i problemi filosofici, già manifesto negli anni giovanili, quand'egli si occupava prevalentemente di fisica (*Stapelia mixta*, 1824; *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, 1836; 8ª ed., 1922: trad. ital. Sola, Milano 1929), diventa esclusivo nella età matura, consacrata alla costruzione di una dottrina, che va ricollegata con la *Naturphilosophie* schellinghiana, ed è caratterizzata dalla fantasiosa ricerca di analogie tra l'uomo e il sistema dell'universo, e di unità spirituali sempre piú alte e comprensive, in una graduazione che culmina in Dio, totalità dell'essere e dell'operare. Il F. cerca di metter d'accordo il suo panteismo con la tradizione cristiana, e cosi pure la morale cristiana con l'edonismo e l'eudemonismo (*Über das höchste Gut*, 1846: nuova ed. 1923; *Nanna, oder über das Seelenleben der Pflanzen*, 1848: 5ª ed. 1921; *Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, &c., 1851, 3 voll.: 5ª ed. 1922, in 2 voll.; *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*, 1855: 2ª ed. 1864; *Über die Seelenfrage*, 1861, 2ª ed. 1907; *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, 1863, ristamp. 1923; *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879, 2ª ed. 1904). Del F., finché visse, fu soprattutto apprezzata l'attività di psicologo: promosse con lo Helmholtz (v. s. pag. 552) e con il fisiologo Ernesto Enrico Weber (1795-1878) l'indirizzo sperimentale della psicologia: fondatore della psicofisica (*Elemente der Psychophysik*, 1860; 3ª ed. 1907), determinò matematicamente la relazione

tra la energia dello stimolo e la intensità della sensazione, secondo una legge alla quale diede il nome del suo maestro Weber; in contrasto con la estetica metafisica, cercò di costruire una estetica induttiva, su fondamento psicologico (*Vorschule der Aesthetik,* 1876; 3ª ed. 1925)].

CAPITOLO XII.

CARLO ROBERTO EDOARDO von HARTMANN.

[N. e m. a Berlino (1842-1906). Egli pure, che premetteva all'opera sua piú famosa il motto « Risultati speculativi secondo il metodo induttivo delle scienze sperimentali » e dominava con sicura padronanza il campo delle scienze fisiche e biologiche, aspirava a mostrare come la filosofia idealistica sia la conchiusione necessaria dell'approfondimento dei metodi e dei risultati di quelle: ma il suo punto di vista teleologico e vitalistico, in contrasto con la concezione meccanica della natura, è documento dell'attinenza della sua dottrina con la speculazione romantica. Svolgendo germi che già si ritrovano nell'ultima fase della filosofia schellinghiana, mira a una sintesi del razionalismo hegeliano e del volontarismo dello Schopenhauer: identifica, come lo Hegel, la essenza della realtà, con lo svolgimento dell'attività spirituale: questo principio dinamico, che è a un tempo rappresentazione e idea, è determinato, irrazionalisticamente, come l'Inconscio. Lo H. si sforza altresì di conciliare l'ottimismo e il pessimismo, ovvero professa un pessimismo non alieno dal riconoscere le ragioni dell'ottimismo: questo mondo è il migliore dei mondi possibili, ma infinitamente meglio sarebbe tuttavia che non esistesse. La « Filosofia dell'Inconscio » ebbe grande ma efimera risonanza: e il nome dello H. è meglio raccomandato ai contributi che gli debbono la teoria e la storia dell'etica, la storia della filosofia, la estetica, la filosofia della religione, &c.

Opere principali: *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung* (1869: venne poi a formare 3 voll.: 12ª ed., 1923); *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* (1874, 3ª ed. 1888); *Phänomenol. des sittl. Bewusstseins* (1879, 3ª ed. 1922); *Religionsphilosophie* (1882, 3ª ed. 1906-7); *Aesthetik* (1886-7: della 2ª parte, 2ª ed. 1924); *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (1889, 2ª ed. 1914);

Kategorienlehre (1896, 2ª ed. 1923); *Geschichte der Metaphysik* (1899-900); *Die Weltanschauung der modernen Physik* (1902, 2ª ed. 1909); *Das Problem des Lebens* (1906); *System der Philosophie im Grundriss*, 8 voll. postumi (1906-9).

Ediz. delle opere: Ausgewählte Werke in 13 voll. (dal 1885).

Trad. ital.: TREVES, della *Religione dell'avvenire* (Milano, 1927).

Studi critici: VOLKELT, *Das Unbewusste und der Pessimismus: Studien zur modernen Geistesbewegung* (1873); EBBINGHAUS, *Über die H. sche Philosophie des Unbewussten* (1873); VENETIANER, *Der Allgeist: Grundzüge des Panpsychismus im Anschluss an die Philosophie des Unbewussten dargestelll* (1874); VAIHINGER, *H., Dühring und Lange: zur Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert* (1876); BONATELLI, *La* Fil. dell'Inconscio *di E. v. H., esposta ed esaminata* (1876); UPHUES, *Kritik des Erkennens: Würdigung der Erkenntnisstheorie E. v. H.s* &c. (1876); DI GIOVANNI, *H. e Miceli* (1877); LASSON, *Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. H.* (1883); KOEBER, *Das philosophische System E. v. H.s* (1884); FAGGI, *La filosofia dell'incosciente: metafisica e morale: contributo alla storia del pessimismo* (1890); *La religione e il suo avvenire secondo E. H.: saggio sulla fil. rel. in Germ.* (1892); *E. H. e l'estetica ted.* (1895); *Hartmann* (1927); DREWS, *E. v. H.s philosophisches System im Grundrisse mit einer biographischen Einleitung* (2ª ed. 1906); KAPPSTEIN, *E. v. H.: Einführung in seine Gedankenwelt* (1907); BRAUN, *E. v. H.* (1909); ZIEGLER, *Das Weltbild H.s: eine Beurteilung* (1910); STEFFES, *E. v. H.s Religionsphilosophie des Unbewussten* (1921); HESSEN, *Die Kategorienlehre H.s und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart* (1924); PETRASCHEK, *Die Logik des Unbewussten: eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Grundbegriffen der Philosophie E. v. H.s* (1926, 2 voll.); v. SCHNEHEN, *E. v. H.* (1929)].

La unitotalità dell'Inconscio.

Che all'Inconscio, quale si manifesta operante in un individuo organico e cosciente, non manchi una salda unità, è già senz'altro evidente. Invero noi riconosciamo in generale l'Inconscio soltanto mercé la [sua] causalità; esso è appunto la causa di tutti quei processi [che si compiono] in un individuo organico e cosciente, i quali fanno presupporre una causa psichica, e purtuttavia non cosciente. Tutto ciò che in seno a questo Inconscio abbiamo trovato di differenze o di parti, si limita ai

due momenti, della volontà e della rappresentazione, e anche di questi abbiamo però riconosciuto, d'altro canto, la inscindibile unità nell'Inconscio. Ma quand'anche taluno volesse assolutamente persistere a intender la volontà e la rappresentazione come parti distinte dell'Uno Inconscio, non potrebbe tuttavia affatto disconoscere la loro azione scambievole, cosí nella motivazione della volontà per opera della rappresentazione, come nel suscitarsi della rappresentazione, determinato dall'interesse della volontà. Ciò che nell'organismo dobbiamo ancora intendere come unità [che si attua] per l'azione scambievole delle parti, è, nella causa unica di questi processi, superato, per fare luogo alla unità del fine, rispetto al quale queste attività singole di una e dell'altra parte son tutte ordinate solamente come mezzi comuni [*intenderei:* associati in vista del fine unico]. Cosí pure c'è la unità temporale, nella continuità dell'azione, [mentre] di unità spaziale non è qui naturalmente piú il caso di parlare, avendo noi a che fare con un essere non spaziale; tuttavia negli effetti la si trova anch'essa, al pari della unità temporale. È dunque sicuro che la piú salda unità che si possa mai trovare, è quella del principio, inconscio ma pure psichico, dell'individuo. Ma con ciò non è detto ancora che ci sieno individui, psichici ma pure inconsci, poiché se la unità nell'Inconscio fosse cosí salda da abbracciare in sé indiviso tutto quel che c'è di psichico, e al tempo stesso inconscio, dovunque esso operi nel mondo, ci sarebbe ancora soltanto un unico Inconscio e non già parecchi Inconsci, e allora neanche verrebbero piú a esserci individui nell'Inconscio, bensí l'Inconscio tutto quanto costituirebbe un individuo unico, senza individui subordinati, coordinati o sovraordinati. Poiché anche la materia e la coscienza sono solamente forme fenomeniche dell'Inconscio, questo essere sarebbe allora l'individuo che tutto abbraccia, il quale è tutto l'Ente, l'individuo assoluto, ovvero lo individuo κατ' ἐξοχήν.

A proposito degli organismi non occorreva nemmeno sollevassimo la questione, se ci stiano dinanzi effettivamente piú cose, e non una sola, perché a una tale questione era data antecipatamente la risposta dalla separazione spaziale delle singole forme; a proposito delle coscienze, alla questione, che non potrebbe già risolversi a priori, abbiamo risposto in conformità della esperienza interna, la quale c'insegna che la coscienza di Pietro e di Paolo, del cervello e dei gangli addominali, non è una sola, ma son piú e diverse; invece a proposito dell'Inconscio tale questione ci si affaccia in tutta la sua serietà, dappoiché la essenza dell'Inconscio è non spaziale, e la esperienza interiore della coscienza non dice naturalmente nulla

affatto circa l'Inconscio. Il soggetto inconscio della sua propria coscienza, nessuno lo conosce direttamente, bensí ciascuno lo conosce soltanto come la causa psichica, in se stessa ignota, della sua propria coscienza; quale motivo potrebbe aver di affermare che questa causa ignota della coscienza sua, è altra da quella [della coscienza] del suo pròssimo, il quale è altrettanto ignaro di quel ch'essa sia in sé? In una parola, la esperienza **immediata,** interna o esterna, non ci offre nessun punto di appoggio per decidere su questa importante alternativa, la quale pertanto, provvisoriamente, è una questione che rimane del tutto aperta. In un tale caso, entra anzitutto in vigore la massima, che non si deve senza necessità moltiplicare i principii, e che in difetto di esperienza immediata, ci si deve sempre attenere alle ipotesi piú semplici. In base a ciò si dovrebbe senza dubbio supporre la unità dell'Inconscio, fin tanto che l'avversario di questa piú semplice ipotesi non si sia disimpegnato a proprio favore dell'*onus probandi,* che incombe a lui... Che la ipotesi della unità immediata sia effettivamente molto piú semplice, non ha neanche bisogno di dimostrazione particolare, perché qui si tratta soltanto delle relazioni tra l'[essere] attivo e le sue attività, e dell'azione scambievole delle attività di un medesimo [essere] attivo, laddove nella ipotesi opposta sono in questione le relazioni di diversi [esseri] attivi con le loro attività, e inoltre le relazioni degli [esseri] attivi e delle loro attività fra di loro, le quali ultime [relazioni] debbono o essere riconosciute come affatto inesplicabili, o essere spiegate mediante le ulteriori relazioni — a noi del tutto inaccessibili, e che non si prestano a discussione — tra questi molti [esseri] attivi, e l'Assoluto che loro sovrasta e li contiene in sé.

Soltanto perché una parte del mio cervello è legata mediante vie di comunicazione con l'altra, la coscienza delle due parti è unificata: e se si potesse collegare il cervello di due uomini con una via di comunicazione, pari alle fibre cerebrali, i due cervelli avrebbero non piú due, bensí una coscienza. Il fondersi di due coscienze in una sola, che di fatto si verifica dappertutto, sarebbe mai in generale possibile, se non fosse già in se stesso uno, quell'Inconscio, dal quale, dato lo stimolo materiale, nasce la coscienza?

La formica intiera ha una coscienza, tagliata in due parti ne ha due, e se si tengono unite le metà di due diversi polipi (dunque due coscienze che prima erano separate), ne risulta un polipo solo con una sola coscienza . . . A quel modo stesso che . . . nessuno può negare di avere tante coscienze (piú o meno separate) quanti sono i suoi centri nervosi, anzi ad-

dirittura le sue cellule viventi — parimente ciascuno si ribellerà invece con ragione all'affermazione, ch'egli abbia tante anime inconsciamente operanti, quanti sono i suoi centri nervosi o le sue cellule; la unità del fine nell'organismo, il giusto intervento di ciascuna singola parte al momento giusto, in una parola la mirabile armonia dell'organismo resterebbe inesplicabile, ed effettivamente comprensibile soltanto come armonia prestabilita, se nel corpo l'anima non fosse una sola e indivisa, la quale però opera simultaneamente in tutte le parti dell'organismo, dove il suo operare è necessario, — se [cioè] non fosse una sola e medesima anima, che regola qua la respirazione, là la escrezione, che fa venire in essere qua nel cervello la coscienza cerebrale, là nel ganglio la coscienza ganglionare. Se la vivisezione degli animali inferiori ci fa vedere la stessa anima, che da prima dirigeva nell'animale intiero le diverse parti e produceva le diverse coscienze, continuar ora, anche dopo la separazione, a funzionare inalterata — come potremmo credere che la sezione del corpo abbia sezionato anche l'anima, e l'abbia divisa in due parti, come potremmo, in generale, pensare che la divisione di un semplice aggregato di atomi modifichi l'anima inestesa, che casualmente li regge, se non in quanto sieno mutate le condizioni della sua attività?

Ma se l'anima, dopo che l'animale è stato diviso artificialmente in due pezzi, rimane ancora una, come non resterebbe indivisa anche quando si staccano spontaneamente gemme [dai rami], chele, ecc.? E parimente nella generazione bisessuale, là dove un animale ermafrodita da solo feconda se stesso (p. es. la tenia)? . . . Se l'anima inconscia, nei frammenti di un insetto ovvero nel ceppo e nelle gemme staccate è ancora una, non dovrebbe ancora essere la stessa negl'insetti, naturalmente separati, che formano una società di api o di formiche, e che, anche senza che gli organismi sieno uniti nello spazio, operano tuttavia insieme, così armonicamente, proprio come le singole parti di un medesimo organismo? Quella chiaroveggenza, che dovunque abbiamo veduta ripresentarsi negl'interventi dell'Inconscio, e che è in sommo grado sorprendente nell'individuo limitato [*intendi*: per il suo contrasto con la limitatezza dell'individuo], non dovrebbe già da sola bastare a indurre a questa soluzione: che [cioè] gli atti di chiaroveggenza, apparentemente individuali, sono appunto soltanto manifestazioni dell'Inconscio, ch'è per tutto identico, onde viene meno d'un tratto tutto quel c'è di maraviglioso nella chiaroveggenza, dato che ora ciò ch'è veggente costituisce anche l'anima di ciò ch'è veduto? E se all'anima inconscia di un animale è possibile essere nello

stesso tempo, presente e teleologicamente operante, in tutti gli organi e le cellule dell'animale, perché mai una inconscia anima del mondo non potrebbe nello stesso tempo essere presente e teleologicamente operante, in tutti gli organismi, in tutti gli atomi, dato che tanto l'una quanto l'altra debbono pur essere pensate come non estese?

A ribellarsi contro questa concezione, c'è solamente il vecchio pregiudizio, che l'anima sia la coscienza; fin tanto che esso non sia stato superato, e non se ne sia soffocato del tutto in noi stessi ogni secreto residuo, quella unitotalità dell' Inconscio deve certamente restare coperta da un velo; soltanto quando si sia riconosciuto che la coscienza appartiene non all'essenza, ma al fenomeno, che dunque la pluralità della coscienza è soltanto una pluralità di manifestazioni dell'Uno nel fenomeno, allora soltanto diventa possibile emanciparsi dalla possanza dell'istinto **pratico**, che va sempre gridando «**Io, Io**», e intendere la unità essenziale di tutti gl'individui fenomenici, corporei e spirituali, da Spinoza concepita misticamente ed enunciata come la Sostanza Una. Non è in contraddizione con la unitotalità dell' Inconscio, il fatto che il sentimento di sé, esistente dapprima, nell'individuo, soltanto come un ottuso istinto pratico, si eleva sempre più, con il più elevato sviluppo della coscienza, e culmina nell'autocoscienza pura, che dunque l'apparenza, indistruttibile per il pensiero cosciente, dell'Io [*Ichheit*, come dire *Meità*] individuale, non fa che presentarsi tanto più pronunziata, quanto più si fa pronunziato il pensiero conscio; non è questo in contraddizione — dico — con il monismo dell'Inconscio, poiché ogni pensiero conscio rimane invero chiuso dentro le condizioni della coscienza, e per propria natura non si può elevare mai direttamente al disopra di queste: anzi quanto più esplica la sua peculiare natura, tanto più strettamente si deve irretire nel velo ingannevole di Maja. Ciò non pertanto può benissimo sussistere la unità dell' Inconscio, cioè di quel che non può cadere mai nella coscienza, perché sta dietro la coscienza stessa, a quel modo che lo specchio non può mai rispecchiare se stesso ([ma] tutt'al più [riflettere] la propria imagine in un secondo specchio). Ben è vero che, fin tanto che non si sia rigorosamente isolato ed esplicato [il concetto del]l' Inconscio, quella obiezione conserva intiera la propria forza, e intanto la idea della unitotalità può essere non già razionalmente intesa e accolta, bensì soltanto concepita misticamente, a malgrado della opposizione della coscienza . . .

. . . L'Inconscio non può avere in se stesso differenze di natura spaziale, se non in quanto esso [medesimo]

ponga tali differenze nel rappresentare e nell'operare. Pertanto non possiamo dire: «quel che opera in un atomo di Sirio, *è* qualche cosa di diverso da quel che opera in un atomo della Terra», bensí soltanto che opera in altra maniera, cioè secondo differenze di ordine spaziale... Dalla diversità degli effetti può soltanto inferirsi una diversità di funzioni nell'essere, ma in nessun modo dalla diversità di due funzioni, la non-identità dell'essere che esercita le funzioni stesse... Per le differenze temporali, ciò è ancora ben piú chiaro [che cioè da esse non si può argomentare che la pluralità appartenga alla natura dell'Inconscio], tanto abituati noi siamo invero già a riconoscere la identità di un ente che operi con continuità, a mal grado di ogni differenza temporale, e del piú o meno tardo presentarsi degli effetti... [Ma] lo spazio e il tempo sono l'unico *principium individuationis* a noi conosciuto. Sarebbe troppo affermare con lo Schopenhauer [v. s. pag. 536] che son essi il solo *pr. ind.* possibile, perché potrebbero ben esserci mondi, dove dominino forme di esistenza diverse dallo spazio e dal tempo. Ma, prescindendo dal fatto che incombe agli avversari l'onere di provare la esistenza di tali mondi, e che noi, fin che non sia prodotta questa prova — la quale è impossibile —, non ci dobbiamo curare di siffatte vane possibilità, in ogni modo anche tali forme di esistenza, alla stessa guisa che tra noi lo spazio e il tempo, avrebbero, nei loro rispettivi mondi, un valore puramente fenomenico: si potrebbe dimostrare cioè, che anch'esse, proprio come da noi lo spazio e il tempo, non posson essere determinazioni dell'Inconscio, e non potrebbero pertanto, al pari di quelli, servir di fondamento a [provare] una pluralità nella essenza dell'Inconscio. Se dunque all'Inconscio non può essere fatto carico di una pluralità di essenza, per differenze né spaziali né di altra natura, bisogna appunto conchiudere che esso è una unità semplice...

[Con un *excursus* storico, lo H. fa vedere l']aspirazione al monismo realizzata, in una maniera o nell'altra, piú o meno compiutamente, in tutte le filosofie dell'epoca moderna...

... Poi che noi ebbimo... penetrato con l'intelletto, quanto era necessario, da un lato il concetto d'individualità, e dall'altro lato la peculiare natura dell'Inconscio, l'ultimo motivo [che ci rimaneva] di ammettere nell'Inconscio una pluralità di essenza ci era svanito tra le mani, ormai la pluralità apparteneva tutta ancora soltanto al fenomeno, [ma] non alla essenza che gli sta a fondamento, bensí questa essenza è l'unico individuo assoluto, la entità singola, che è Tutto, mentre il mondo, con tutta la sua magnificenza, viene degradato a semplice fenomeno, ma a fenomeno fondato non già sogget-

tivamente qual è secondo il Kant, il Fichte e lo Schopenhauer, bensí obbiettivamente [Schelling, Hegel] . . . Quel che ci appare come materia, « è pura espressione di un equilibrio di attività opposte » (Schelling), e parimente quel che ci appare come coscienza, è pura espressione di un contrasto di attività opposte. Quel pezzo di materia sta lí come un'agglomerazione di forze atomiche, cioè di atti di volontà dell' incosciente — [volontà] di attirare, da questo punto dello spazio con questa intensità, di respingere, da quel punto, con quella intensità; che l'Inconscio interrompa questi atti di volontà e ne desista, nello stesso momento questo pezzo di materia ha cessato di esistere; che l'Inconscio di bel nuovo voglia, ed ecco di nuovo la materia. Quel che c'è di portentoso nella creazione del mondo materiale si dilegua qui nel quotidiano miracolo, che a ogni istante si rinnova, della sua conservazione, la quale è una creazione continua. Il mondo è semplicemente una serie costante di somme di atti di volontà dell'Incoscio, combinati in maniera particolare, poiché *è*, solamente in quanto continuamente venga posto [in essere]; che l'Inconscio cessi di volere il mondo, ed ecco questo giuoco di attività intersecantisi dell'Inconscio cessar di essere.

È una illusione, che si dissipa dinanzi a un'approfondita considerazione, una illusione, *lato sensu*, dei sensi, che ci fa creder di avere nel mondo, nel Non-Io, qualche cosa d'immediatamente reale; è una illusione dell'istinto egoistico, che ci fa creder di avere in noi stessi, nel caro Io, qualche cosa d'immediatamente reale; il mondo consiste puramente in una somma di attività, o di atti di volontà, dell'Inconscio, e l'Io in un'altra somma di attività, o di atti di volontà, dell' Inconscio; solamente in quanto le prime attività intersecano le altre, il mondo diventa sensibile a me, soltanto in quanto le seconde intersecano le prime, divento io sensibile a me stesso. Nella sfera della rappresentazione o della idea pura i termini della opposizione ideale sussistono pacificamente uno accanto all'altro, e tutt'al piú intrecciano uno con l'altro, placidamente e senza cozzi procellosi, connessioni logiche; ma se una volontà s'impadronisce di questi termini idealmente opposti e ne fa il proprio contenuto, gli atti di volontà che hanno per contenuto questi termini antitetici, vengono a trovarsi in opposizione [uno rispetto all'altro], incorrono in un reale contrasto, . . . nel quale si fanno reciprocamente resistenza e minacciano di togliersi di mezzo l'un l'altro: e a tale intento o riesce uno dei due totalmente, o riescono parzialmente tutti due, cosicché si limitano reciprocamente, venendo a un compromesso. Solamente in questo contrasto, nella resistenza che si fanno, uno contro l'altro, gli atti di volontà

dell'Uni-Tutto, compartiti tra gl'individui, si genera e sussiste ciò che denominiamo realtà [*Realität*]. Non un sostrato passivo, inefficiente . . . ma soltanto una funzione attuale, efficiente [*wirksam*], può pretendere [le si assegni] il predicato di realtà [*Wirklichkeit*, effettualità]. Questa tavola p. es. documenta per me la propria realtà con le forze repulsive, che gli atomi di etere delle molecole della sua superficie esplicano, secondo una progressione rapidamente ascendente, nella direzione delle molecole della superficie del mio corpo, di mano in mano che si accostano oltre un certo limite; questa collisione delle volontà atomiche, costituenti la tavola, con le volontà atomiche, costituenti il mio corpo, è una parte della efficienza o effettualità della tavola, e la totalità della sua effettualità consiste nella somma di tutte le collisioni, nelle quali le volontà atomiche costitutive della tavola si vengono a trovare con tutti gli altri atomi dell'universo. Se al mondo non ci fosse nient'altro che questa tavola, la realtà della tavola stessa sarebbe bensí molto piú limitata, ma non sarebbe tuttavia ancora soppressa, perché le volontà atomiche costituenti la tavola si troverebbero ancora [impegnate] in collisioni attuali, se anche non piú verso l'esterno, però pur sempre tra loro. Ma se si pensassero tutti gli atomi del mondo subitamente annullati fin che ne rimanesse uno solo, sarebbe cosí annullata di fatto anche la effettualità o realtà di quest'uno, poiché esso, mancandogli un oggetto sul quale esplicare la propria forza, non sarebbe piú in grado di agire, cioè di funzionare attualmente.

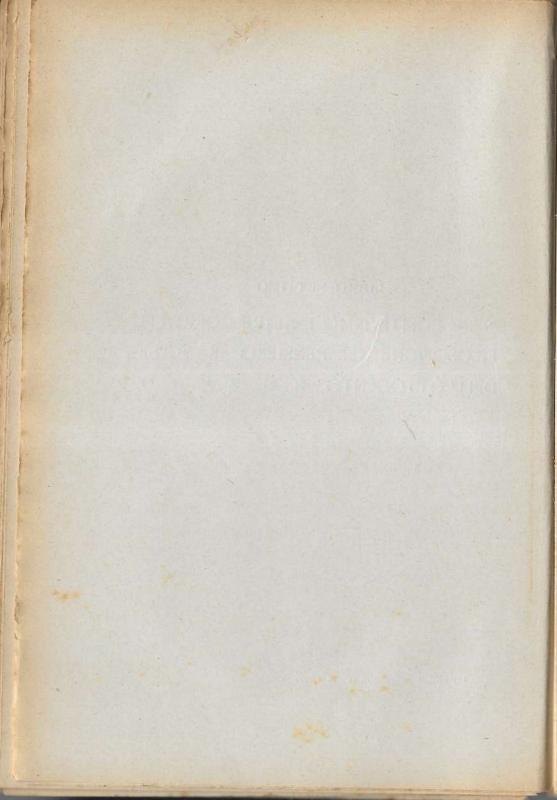
Che l'Inconscio modifichi quella combinazione di attività o di atti [suoi] di volontà, la quale costituisce me, e io son diventato un altro; che l'Inconscio faccia cessare queste attività, e io ho cessato di essere. Io sono un fenomeno, come nella nuvola l'arcobaleno; al pari di questo, io sono nato da un incontro di circostanze, divento a ogni secondo un altro, perché a ogni secondo queste circostanze diventano altre, e mi dissolverò, quando queste circostanze vengano meno; quel ch'è la essenza mia, non è il mio Io. Potrà un giorno allo stesso posto esserci un altro arcobaleno, perfettamente simigliante a questo, ma pur non è lo stesso, mancando la continuità temporale; cosí al posto mio potrà esserci un giorno un Io perfettamente uguale a me, ma quello non sarò piú Io; sempre raggiante è soltanto il sole, che sfavilla anche in questa nuvola, eternamente sovrano è soltanto l'Inconscio, che si frange anche nel mio cervello.

[Philosophie des Unbewussten, 7ª ed., vol. II: C), VII].

LIBRO SETTIMO

POSITIVISMO E ALTRE CORRENTI FILOSOFICHE NEL PENSIERO FRANCESE DELL' OTTOCENTO [1]

---

1 Fino al Proudhon (v. la *Prefazione*).

CAPITOLO I.

Gl'ideologi: CABANIS.

[Pietro-Giovanni-Giorgio Cabanis, n. a Cosnac (Corrèze), m. a Rueil (1757-1808). Piú che alle sue idee filosofiche, ispirate a un vago panteismo, tinto di agnosticismo, il suo nome é legato alla fondazione della psicofisiologia, e alla rappresentazione materialistica della fenomenologia psichica.

Opere principali: *Traité* (nelle ediz. succ., *Rapports*) *du physique et du moral de l'homme* (1802); *Lettre* (à M. Fauriel) *sur les causes premières* (1806; postuma, 1824).

Ediz. delle opere (esclusi gli scritti di carattere puramente letterario): a cura di THUROT (4 voll., 1823: il 5°, *Oeuvres posthumes*, 1825).

Studi critici: SCHIFF, *P.-J.-G. C., der Arzt und Philosoph* (Dissertaz., 1886); POYER, saggio e notizie bio-bibliogr., premessi a un *Choix de textes* del C. (1910)].

Pensiero e cervello.

Per farsi una idea giusta delle operazioni dalle quali risulta il pensiero, bisogna considerar il cervello, come un organo particolare, specificamente destinato a produrlo; alla stessa maniera che lo stomaco e gl'intestini sono destinati a operar la digestione, il fegato a filtrare la bile, le parotidi e le ghiandole mascellari e sublinguali a preparare i succhi salivali. Le impressioni, giungendo al cervello, lo fanno entrare in attività, a quel modo che gli alimenti, cadendo nello stomaco, lo eccitano alla secrezione piú abbondante del succo gastrico, e ai movimenti che favoriscono la dissoluzione degli alimenti stessi. Di quello è propria funzione percepire ciascuna particolare impressione, collegarle certi segni, combinare le varie impressioni, compararle tra loro, trarne giudizi e determinazioni, com'è fun-

zione dello stomaco agire sopra le sostanze nutritive, la cui presenza lo stimola, decomporle, assimilarne i succhi alla nostra natura.

Si dirà che i movimenti organici, mediante i quali si compiono le funzioni del cervello, ci sono ignoti? Ma l'azione onde i nervi dello stomaco determinano le varie operazioni costitutive della digestione; ma il modo ond'essi impregnano il succo gastrico del più attivo potere dissolvente, non si sottraggono meno di quelli alle nostre indagini. Vediamo gli alimenti cadere in quel viscere, con le qualità nuove; e conchiudiamo ch'esso ha loro veramente fatto subire quell'alterazione. Parimente vediamo le impressioni pervenire al cervello, per interposizione dei nervi; allora sono isolate e senza coesione. Entra in azione il viscere; agisce su quelle, e tosto le rinvia trasformate in idee, che sono manifestate all'esterno dal linguaggio della fisionomia e del gesto, o dai segni della parola e della scrittura. Conchiudiamo, con pari certezza, che il cervello in qualche maniera digerisce le impressioni, opera organicamente la secrezione del pensiero.

Ecco pienamente risolta la difficoltà sollevata da coloro che, ravvisando nella sensibilità una facoltà passiva, non concepiscono come mai giudicare ragionare imaginare, non possa essere mai altro che sentire. La difficoltà non esiste piú, quando si riconosca, in queste varie operazioni, l'azione del cervello sopra le impressioni che gli son trasmesse.

La sensibilità fisica è l'ultimo termine al quale si perviene nello studio dei fenomeni della vita e nella ricerca metodica della loro vera concatenazione: è anche il risultato ultimo, o, secondo il modo ordinario di esprimersi, il principio piú generale fornito dall'analisi delle facoltà intellettuali e delle affezioni dell'anima. Cosí dunque il fisico e il morale si confondono alla loro sorgente, o, per dir meglio, il morale è il fisico stesso, considerato da certi punti di vista piú speciali.

(Rapports &c., ed. Charpentier, 1843: II. Mém., § VII; I. Mém., § III).

[Antonio-Luigi-Claudio Destutt De Tracy (1754-1836; *Éléments d'Idéologie,* 1801-15; trad. ital. Compagnoni, Milano 1817: furono anche trad. in ital. quasi tutte le altre opp. del De T.) fu, con il Cabanis, il piú autorevole rappresentante della scuola degl'ideologi (su tutto questo movimento, Picavet, *Les Idéologues,* 1891), la quale deve a lui il proprio nome; continuando la tradizione sensistica degl'illuministi, essa approfondí l'analisi e lo studio genetico dello spirito umano. La

ideologia fu la filosofia ufficiale della età rivoluzionaria, dominante nella sezione piú propriamente filosofica («analyse des sensations et des idées») dell'Istituto di Francia: fu avversata nel periodo napoleonico. Le *Leçons de philosophie, ou Essai sur les facultés de l'âme* (2 voll., 1815-8, molte volte ristamp.), di PIETRO LAROMIGUIÈRE (1756-1837) segnano il passaggio dalla ideologia alla filosofia spiritualistica prevalente nei decenni successivi: pur non dipartendosi dal metodo del Condillac, il L. dà rilievo all'attività spontanea dello spirito, e deriva l'intelletto dalla facoltà primordiale dell'attenzione, ben distinta dalla passiva sensibilità.

Il medico tedesco FRANCESCO GIUSEPPE GALL (1758-1828; *Recherches sur le système nerveux en général, et sur celui du cerveau en particulier*, 1809; *Anatomie et physiologie du système nerveux* &c., 4 voll., 1810-20, in collaborazione con GIOVANNI GASPARE SPURZHEIM [1776-1832]; 2ª ed. della stessa opera: *Sur les fonctions du cerveau et sur celle de chacune de ses parties en particulier, avec des observations sur la possibilité de reconnaître les instincts, les penchants, les talents ou les dispositions morales et intellectuelles des hommes et des animaux, par la configuration de leur cerveau et de leur tête*, 6 voll., 1822-5) fondò la frenologia, cercando in una dottrina delle localizzazioni cerebrali un fondamento alla distinzione delle funzioni e delle attitudini psicologiche.

La dottrina degl'ideologi vide rinnovata la sua popolarità dal medico FRANCESCO GIUSEPPE-VITTORIO BROUSSAIS (1772-1838; *Traité de l'irritation et de la folie,* 1828), che sulle orme del Cabanis e del Gall, seguí l'indirizzo fisiologico degli studi psicologici].

CAPITOLO II.

La scuola autoritaria: GIUS. DE MAISTRE.

[Giuseppe-Maria De Maistre, n. a Chambéry, m. a Torino (1753-1821)]. Fu il piú vigoroso polemista della Controrivoluzione, il piú energicamente consequenziario tra i patrocinatori del dispotismo monarchico e della infallibilità papale: la libertà civile non ha fondamento nella natura umana, ma nella rivelazione del Cristianesimo.

Opere principali: *Du pape* (1819); *Les soirées de St.-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (2 voll., 1821).

Ediz. delle opere: in 14 voll., 1884-7.
Studi critici: SAREDO, *G. D. M.* (1860); DE MARGERIE, *Le comte J. de M.: sa vie, ses écrits, ses doctrines* (1883); PAULHAN, *J. de M. et sa philosophie* (1893); COGORDAN, *J. de M.* (1894); ROECK, *Graf J. de M.: ein Versuch über seine Persönlichkeit und seine Ideen* (1913); DERMENGHEM, *J. de M. mystique*, &c. (1923)].

La fede nella giustizia divina e nella efficacia della preghiera, opposta al pregiudizio delle leggi naturali.

Ogni male è un castigo: ne segue che nessun male può essere considerato come necessario, poichè poteva essere prevenuto. Su questo punto come su tanti altri, l'ordine temporale è la imagine di un ordine superiore. Se i supplizi son resi necessari soltanto dai delitti, e ogni delitto è l'atto di una libera volontà, ne risulta che ogni supplizio poteva essere prevenuto, perché il delitto poteva non esser commesso... Anche commesso il delitto, il castigo può essere prevenuto ancora in due modi: infatti, prima di tutto i meriti del colpevole o anche de' suoi antenati, posson far equilibrio alla sua colpa; in secondo luogo, le fervide suppliche sue o *de' suoi amici* posson disarmare il sovrano.

Una delle cose che la filosofia non cessa di ripeterci, è che bisogna guardarci dal fare Dio simile a noi. Io accetto il consiglio, purchè essa accetti a sua volta quello della Religione, *di renderci simili a Dio*. Si può contemplare e studiare la giustizia divina nella nostra, ben piú che non si creda... Tra le intelligenze può esserci differenza soltanto di perfezioni, come, tra le figure simili, di dimensioni. La curva descritta da Urano nello spazio, e quella che tien chiuso sotto il guscio il germe di un colibri, sono, senza dubbio, immensamente differenti. Riduci ancora la seconda sino a [le proporzioni di] un atomo, espandi l'altra nell'infinito, saran sempre due ellissi, e te le rappresenterai con la stessa formula. Se non ci fosse alcuna relazione e reale somiglianza tra la intelligenza divina e la nostra, come mai una si sarebbe potuta unire all'altra, e come mai l'uomo, anche dopo la sua degradazione, eserciterebbe sopra le creature circostanti un impero cosi stupefacente?... Non si abbia mai timore d'innalzarci troppo e di svigorir le idee che dobbiamo avere della immensità divina. Per frapporre tra due termini l'infinito, non c'è bisogno di abbassarne uno; basta innalzare

illimitatamente l'altro. Imagini di Dio in terra, tutto quel che abbiamo di buono assomiglia a lui... Non ci ripugni... credere e dire che si prega Dio come si prega un sovrano, e che la preghiera, nell'ordine superiore come nell'altro ordine, ha potere d'impetrar grazie e di prevenire mali, onde l'impero del male può esser ancora ristretto fino a limiti ugualmente inassegnabili.

[*Obiezione di un interlocutore*] ... Osservo nei fenomeni fisici un ordine cosí invariabile, che non intendo bene come le preghiere di questi poveri omicciattoli potrebbero avere qualche influsso sopra quei fenomeni... Non voglio argomentare contro le idee invalse; ma, tuttavia, si dovrà dunque pregare che la folgore s'ingentilisca, le tigri si addomestichino, i vulcani non sien piú altro che luminarie?... — E che cosa diremo della guerra, obbietto eterno delle nostre suppliche o delle nostre azioni di grazie? Dappertutto s'invoca la vittoria, senza potere scuoter la regola generale che l'aggiudica *ai battaglioni piú poderosi*. La ingiustizia cinta di lauri, che si trascina al proprio seguito il buon diritto vinto e spogliato, non vien forse tutt'i giorni a stordirci con i suoi insopportabili *Te Deum?*...

[*Risposta di un altro interlocutore*] ... Ella ci ha ora esposti alla piú perfida tentazione che possa offrirsi alla mente umana: quella di credere alle leggi invariabili della natura. Tale sistema si presenta con apparenze seducenti, e mena diritto a non pregare piú, cioé a perdere la vita spirituale; la preghiera infatti è la respirazione dell'anima, come ha detto, credo, il De Saint-Martin; e chi non prega piú, non vive piú ... Sempre gli uomini hanno pregato soltanto in virtú di una Religione rivelata, o riconosciuta come tale: e però, di mano in mano che si sono avvicinati al deismo, che nulla è e nulla può, hanno cessato di pregare, ed eccoli ora curvi al suolo, occupati soltanto di leggi e ricerche fisiche, senza piú il minimo sentimento della loro naturale degnità... Se il culto pubblico (non ci sarebbe bisogno di altra prova della sua indispensabile necessità) non contrastasse alquanto alla degradazione universale ... finiremmo con il diventare veri bruti ... [Ma] ogni credenza universale è sempre piú o meno vera... Ora, gli uomini hanno pregato sempre e dappertutto. Senza dubbio può darsi che abbiano pregato male, domandato quel che non dovevano, o non domandato quel che dovevano — ed ecco l'uomo, — ma pregato hanno sempre — ed ecco Dio. Il bel sistema delle leggi invariabili ci menerebbe diritto al fatalismo, e farebbe dell'uomo una statua... Non è mio proposito d'insultare la ragione. La rispetto infinitamente, con tutto il male che ci ha fatto; ma certissimo è che, quante volte si trova opposta *al senso comune*, la dobbiamo respingere come un'avvelenatrice.

Niente — ha detto lei — *deve accadere se non quel che accade, niente accade se non quel che deve accadere*. Ma il buon senso ha detto: *Se preghi, qualche cosa che doveva accadere, non accadrà*; e qui il senso comune ha ragionato molto bene, mentre la ragione non aveva senso comune. E poco importa, del resto, che contro verità dimostrate si possano opporre certe sottigliezze, delle quali il ragionamento, lí per lí, non sa venir a capo; il mezzo piú infallibile d'incorrere negli errori piú grossolani e funesti, è infatti quello di respingere uno o l'altro domma, unicamente perchè si presta a una obiezione che non sappiamo risolvere.

(Les soirées de St-Pétersbourg — Ed. di Bruxelles, 1837. IV. Entretien).

[Il movimento romantico, anche in Francia, ebbe carattere di reazione contro il pensiero illuministico: lo promossero M.me (GERMANA NECKER) DE STAËL (1766-1817) che raccolse la eredità del Rousseau, e FRANCESCO RENATO DE CHATEAUBRIAND (1768-1848), che segnò il deciso ritorno alla ortodossia cattolica.

La storia della filosofia, insieme con il nome del De Maistre, registra quelli di altri due rappresentanti della scuola autoritaria: il visconte LUIGI-GABRIELE-AMBROGIO DE BONALD (1754-1840), che svolse in senso teocratico la *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (3 voll., 1796), e l'abate UGO-FELICITA-ROBERTO DE LAMENNAIS (1782-1854), che oppose in uno scritto apologetico (*Essai sur l'indifférence en matière de religion,* 4 voll., anonimi, 1817-23) ai sofismi dei filosofi l'autorità della tradizione universale, che si rivela all'uomo nella intuizione naturale della sua ragione, e della quale la Chiesa è depositaria, il Papa interpetre e custode. Ma piú tardi il L. si alienò dalla Chiesa, alleata ai tiranni, e propugnò un cattolicismo democratico, audacemente ribelle secondo lo spirito dell'Evangelo (*Paroles d'un Croyant*, 1833): nell'*Esquisse d'une philosophie* (4 voll., 1841-6), in contrapposizione con il subbiettivismo della scuola psicologica, delinea una ontologia, che si riconnette alle dottrine dello Schelling e del Gioberti.

Elucubrazioni mistiche e teosofiche, piuttosto che idee filosofiche, formano il contenuto degli scritti di PIETRO-SIMONE BALLANCHE (1776-1847; *Palingénésie sociale*, incompiuta, nella raccolta delle opere, voll. I-IV, 1830].

CAPITOLO III.

Lo spiritualismo: MAINE DE BIRAN.

[Francesco-Pietro Gonthier de Biran, n. a Bergerac, m. a Parigi (1766-1824): la partecipazione attiva alla vita politica contribuí a distoglierlo da una intensa operosità di scrittore, ma non gl'impedí di approfondire, secondando la vocazione sua piú spiccata, la osservazione di se medesimo. Nella evoluzione del suo pensiero sono state distinte tre fasi, corrispondenti ai tre gruppi di fatti rivelatigli dallo studio della natura umana e designati come vita animale, vita umana, vita dello spirito: le tre fasi si determinano come *filosofia della sensazione* che risente la influenza del sensismo degl'ideologi, ma anche manifesta la consapevolezza di esigenze alle quali questi non potevano sodisfare (1794-1804) — *filosofia della volontà* (fino al 1818), che innovando in modo originale il tradizionale spiritualismo, pone le sensazioni fuori dall'*io*, concepito come attività, come causalità consapevole, e costituito nella sua essenza dallo sforzo volontario immediatamente appercepito — *filosofia della religione*, che segna il passaggio da una concezione stoica della vita umana alla concezione cristiana, con una tendenza spiccata verso il misticismo.

Opere principali: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1803), ristampata (1841) dal COUSIN nella raccolta delle *Oeuvres philosophiques,* in 4 voll. (al IV° è premesso il saggio del Cousin sul B.); *Essai sur les fondements de la psychologie* (v. appr.) e *Nouveaux Essais d'Anthropologie* (incompiuti), compresi nella ediz. delle *Oeuvres inédites* (3 voll., 1859) curata da NAVILLE e DEBRIT, e preceduta dalla *Introduction générale* del Naville; *Nouvelles oeuvres inédites: Science et psychologie*, ed. BERTRAND (1887); *Mémoire sur les perceptions obscures*, ed. TISSERAND (1920); *Journal intime*, ed. DE LAVALETTE MONBRUN, in corso di pubbl.

Ediz. delle opere: a cura di P. TISSERAND, in corso di pubbl. dal 1920: comprenderà 12 voll.

Studi critici: NAVILLE, *M. de B.: sa vie et ses pensées* (1851): GÉRARD, *M. de B.: essai sur sa philosophie* (1876); BERTRAND, *La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines* (1889); LANG, *M. de B. und die neuere Philosophie: ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems* (1901); KUEHTMANN, *M. de B.: ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens* (1901); COUAILHAC, *M. de B.*

(1905); TISSERAND, *L'anthropologie de M. de B., ou la Science de l'homme intérieur* (1909); AMENDOLA, *M. de B.* (1911); DE LAVALETTE MONBRUN, *M. de B. critique et disciple de Pascal* (1914); *M. de B.: essai de biographie historique et psychologique* (1914); VENTURA, *La teoria della conoscenza in M. de B.* (1915); BRUNSCHVICG, TISSERAND, DELBOS &c.: scritti vari nel «nº exceptionnel» del *Bulletin de la Société française de Philosophie* «Le centenaire de la mort de M. de B.»; PALIARD, *Le raisonnement selon M. de B.* &c. (1925)].

Attività dell'io, e causalità primitiva.

Non bisogna chiedere a Cartesio qual sia il principio o la origine del pensiero, donde questo venga, quale ne sia la causa, giacché il pensiero non è un semplice modo accidentale dell'anima, ma il suo attributo essenziale, innato a lei, o con lei; né può aver altra causa efficiente all'infuori da Dio, autore unico di tutte le sostanze; la origine qui è propriamente la creazione stessa.

Ma, trattandosi invece di una prima sensazione passiva e avventizia, tale che la sostanza, quando ne venga privata, non cessi per questo di esistere, c'è sempre ragione di chiedere quando e come una siffatta modificazione possa incominciare, quale ne sia la origine, la condizione e la causa produttiva.

Ora, in questo stato passivo, si ha un bel moltiplicare e variare le sensazioni: non se ne farà venir fuori mai la idea o la nozione di causa o di forza, qual è per noi, con quel carattere di realtà che le è proprio e inerente.

Come concepire, infatti, che una sensazione ne produca un'altra della stessa specie, o che l'essere senziente, il quale di volta in volta s'identifica con ciascuna delle proprie modificazioni, possa avere il sentimento o la idea di una causa che le produca?

Ma se si assume come tipo dell'essere conoscente qualche cosa di diverso da una statua, ovvero se si tratta di un soggetto libero e intelligente come noi, è impossibile che questo soggetto abbia una prima idea di quella qualunque modificazione che prova, cioè incominci ad appercepirla e a distinguerla da se medesimo, senz'avere in pari tempo la nozione di qualche causa o forza produttiva attuale.

Ma se a noi risulta evidente, da un lato, che esiste in realtà e di necessità qualche causa o forza produttiva delle nostre sensazioni, e, d'altro lato, che una tale causa non può asso-

migliare ad alcuna sensazione, non si avrà ragione di dire che una tale nozione è inerente al soggetto pensante, o innata all'anima?

Qui sembra che la conchiusione sia inevitabile, o che solo resti da optare tra due partiti estremi, uno dei quali è come l'atto di disperazione dell'analisi filosofica, mentre l'altro ripugna a tutt'i dati della riflessione e della ragione: vale a dire: o la causalità è una idea innata, una forma, una categoria, una legge primitiva e necessaria del pensiero: oppure la causa che fa venire in essere una sensazione, è essa medesima semplicemente una sensazione, il che equivale a dire che causa non c'è, rinnegando ogni credenza, anzi ogni esistenza.

Se tra questi due estremi c'è qualche termine medio, la filosofia finora non lo ha trovato; se la nozione di causa ha una origine o un antecedente psicologico in un fatto primitivo o in un sentimento individuale, unico e *sui generis*, è un sentimento o un fatto che ancora non è stato identificato e nettamente espresso o concepito per modo che risulti il suo vero titolo di priorità.

Vediamo se sia possibile colmare questa lacuna cosí essenziale, e dare alla psicologia il fondamento [quel che in armonia si dice il *basso*] che le manca... Questa base non la troveremo guardando fuori di noi stessi, confrontando le nostre sensazioni o intuizioni esterne, astraendole le une dalle altre, e nemmeno considerando il loro ordine di successione. Tutto ciò è estraneo alla idea di causa o di forza.

La origine di questa idea è piú vicino a noi; la otteniamo con una operazione piú semplice, piú immediata, cioè con *l'appercezione interna della nostra esistenza individuale*.

Lo stesso atto riflessivo onde il soggetto si conosce e si dice IO, lo manifesta a se stesso come forza agente, o causa che inizia l'azione o il movimento senza esservi [*intendi:* il soggetto] determinato né costretto da alcun'altra causa che lo stesso IO, identificantesi nel modo piú compiuto e intimo con questa forza motrice (*sui generis*) che gli appartiene.

Laddove infatti quelle che chiamo sensazioni si obbiettivan tutte, rispetto al mio pensiero, nello spazio esterno o nella estensione del mio proprio corpo, sola questa forza — o il mio sentimento immediato del suo esercizio in uno sforzo attuale — non si localizza in nessun modo.

Alle mie membra, p. es., io attribuisco bensí il movimento, o piuttosto quella specie di modificazione attiva (*sui generis*) che accompagna la contrazione volontaria dei muscoli, e che io chiamo anche sensazione muscolare, ma non attribuisco già a quegli organi la volontà di muoversi. Perché? Perché questa volontà non è differente da **ME**, e questo **ME** che tutto

sente o percepisce nello spazio, non può, senz'annientarsi, localizzarsi esso medesimo o identificarsi con l'oggetto percepito.

Certamente la causa o la forza produttiva interna, che io chiamo la mia volontà, ha una sfera di attività piú estesa che non i movimenti del mio corpo, abbracciando in pari tempo parecchie operazioni del mio spirito.

Ma la specie, il numero, i caratteri degli effetti non modificano per nulla la natura della causa. Nei primi movimenti volontari del corpo, lo sforzo primitivo non è materiale piú che non sia nell'esercizio dell'attività intellettuale e morale sviluppata; e male intenderemo tale attività, al pari delle nozioni che in essa hanno il proprio tipo, fin tanto che non l'avremo ricondotta al principio suo, o al piú semplice modo di esercitarsi in cui si possa manifestare alla coscienza.

Ora il primo sentimento dello sforzo libero comprende due elementi, o termini, indivisibili, sebbene tra loro distinti nello stesso fatto di coscienza: ciò sono la determinazione o l'atto stesso della volontà efficace, e la sensazione muscolare dalla quale quest'atto è accompagnato o seguito in un intervallo di tempo inapprezzabile.

Questa sensazione muscolare, se non fosse accompagnata o preceduta dal volere, sarebbe passiva al pari di qualunque altra; non recherebbe dunque seco alcuna idea della causa o forza produttrice.

D'altro canto, senza la sensazione *effetto*, la *causa* non potrebb'essere appercepita, o non esisterebbe, come tale, per la coscienza.

Il sentimento dello sforzo costituisce dunque tutto il legame che sussiste fra i termini di questo primitivo rapporto, nel quale causa ed effetto sono dati tra loro distinti, come elementi necessari di un solo e medesimo fatto di coscienza.

Se si concepisse un essere senziente — come la banderuola animata della quale parla il Bayle — che a un momento dato fosse messo in moto secondo il suo desiderio, o in virtú di una specie di armonia prestabilita fra i suoi affetti, bisogni o desiderii, e i movimenti del suo corpo — non ci sarebbe in una tale ipotesi niente di simile allo sforzo libero, o al potere, alla energia che sentiamo in noi stessi, e che costituiscono la nostra esistenza, la nostra personale proprietà. Anche ammesso che un essere siffatto potesse avere qualche oscuro sentimento di personalità, è inconcepibile per qual modo, dal piú perfetto intimo accordo tra desiderii da un lato, e dall'altro lato movimenti sentiti senz'alcuno sforzo, vale a dire involontari, si potrebbe derivare alcuna idea o nozione di potere, di forza produttiva, o di causa efficiente, come abbiamo immediatamente

di noi stessi, e mediatamente degli esseri o delle cose a cui attribuiamo il potere di modificarci.

Fermiamoci qui. A sviluppare questi primi dati riflessivi sopra la comune origine della causalità e della personalità stessa, ci sarebbe da fare un trattato compiuto di psicologia...

L'attività libera, coincidente con la coscienza dell'IO allo stato di veglia, è il solo carattere che differenzi tale stato da quello di sonno, quando, sospesa l'attività del volere e dello sforzo, l'IO vien meno, sebbene la sensibilità fisica e la imaginazione spontanea che ne sono dipendenti, possano essere in pieno esercizio.

Induzioni fondate sopra la medesima esperienza ci fanno ugualmente persuasi che gli animali non hanno un IO come noi, e ciò soltanto perché non hanno attività libera, e i loro movimenti sono tutti subordinati alla sensibilità fisica, o a un istinto spoglio di qualsiasi riflessione. Sappiamo altresì che il sentimento dell'IO si oscura o scompare, insieme con l'attività volontaria, in quelle forme aberranti di sensibilità o d'imaginazione, che sono conosciute e denominate come delirio, mania, o passioni portate all'estremo.

Infine, tutte le osservazioni svolte in questa direzione, cioè dalla parte onde la psicologia si tocca con la fisiologia, cospirano a mostrarci una perfetta identità di natura, di carattere e di origine, tra il sentimento dell'io e quello dell'attività o dello sforzo voluto e liberamente determinato: da ciò abbiamo diritto di conchiudere: 1° che con tutte le varie sensazioni affettive, combinate tra loro o succedentisi in tutte le maniere, la *personalità* potrebbe non esistere; 2° che [con] la sola attività, assenti tutte le cause estranee di sensazioni, [con] la volontà, aperti gli occhi nelle tenebre (*usque in spissis tenebris*), tesa (*arrecta*) l'orecchia nel silenzio della natura, [restando] gli organi della vita animale in perfetto riposo, contratti i muscoli in una totale immobilità del corpo, l'uomo è ancora tutto intiero. La personalità rimane intatta, fin che ci sia attività volontaria, o fin che sussista quello sforzo immanente che la costituisce.

Se ora volessimo tentar di procedere dal punto di vista della coscienza, o anche della scienza, a quello della credenza — conchiudere cioè da quel che il soggetto dello sforzo è per se stesso, a quel che è in sé, come forza o causa assoluta, all'infuori dall'azione o dal sentimento attuale dello sforzo, — diremmo che quella forza che è IO, e l'assoluto di questa forza, possono differire tra loro soltanto come i due punti di vista dai quali ci è dato concepirla; e qui ritroviamo il principio o l'entimema di Cartesio, ricondotto alla vera sua espressione psicologica.

Io mi sento o mi appercepisco causa libera, dunque *sono realmente causa.*

In questa espressione, sostituisci la *sostanza* alla causa, e avrai nient'altro che una conchiusione logica, perché della sostanza non c'è coscienza o sentimento immediato, come c'è invece coscienza di forza o di causalità.

L'attività propriamente detta, o la libertà, è un sentimento, un'appercezione immediata interna; tosto che la si metta in questione, o si cerchi, sia di dedurla da alcunché di anteriore, sia di affigurarla sotto qualche simbolo fisiologico, se ne snatura la idea; c'è assoluta eterogeneità fra l'oggetto di cui si parla e il soggetto di cui si tratta... Quando ci s'informa se e come l'agente sia libero, si domanda quel che si sa. Se si vuol sapere inoltre da quali strumenti o molle organiche possano dipendere le volizioni, non si sa quel che si domanda.

Si può dire che relativo e assoluto coincidono nel sentimento di forza o di libera attività; e qui, ma esclusivamente qui, trova applicazione quel pensiero di Bacone che, preso in qualsiasi altro significato, è opposto cosí nettamente alla duplice nostra facoltà di conoscere e di credere:

Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt et non magis a se invicem differunt quam radius directus et radius reflexus.

Qui infatti la immediata appercezione interna della forza produttiva non è forse come il raggio diretto, la prima luce che la coscienza afferra? e la coscienza riflessa, di forza o di libera attività, la quale, senza uscire da se medesima, dà al pensiero un oggetto immediato, non è forse come la luce che in qualche maniera si riflette dal seno dell'assoluto?

Che se si tratta dell'anima-sostanza, qual è in se stessa o agli occhi di Dio che la creò, la *ratio essendi* non è certamente la *ratio cognoscendi*. Chi potrebbe dire, infatti, di quali diversi modi l'anima sia suscettibile, che cosa convenga o disconvenga alla sua essenza, quali sieno i limiti delle sue facoltà attuali, quale la estensione di quelle che, non nate ancora, devono forse un giorno svilupparsi in un altro modo di esistenza?

Non c'è luce, né diretta né riflessa, che c'illumini su quel che siamo noi nell'assoluto; e il pensiero riflesso è all'anima quel ch'è alla curva l'assintoto, che essa raggiunge soltanto all'infinito.

Certo, in quanto sostanza, l'anima ignora totalmente se stessa; ma in quanto è forza o causa libera, si appercepisce e si conosce molto meglio che non conosca tutte le forze della natura, poiché queste, anziché coglierle direttamente o nel punto di vista esterno, può concepirle solamente cosí com'essa stessa è nel suo punto di vista interno.

(Examen des Leçons de Philosophie de M. Laromiguière, ou Considérations sur le principe de la psychologie, sur la réalité de nos connaissances et l'activité de l'âme (1817: ed. Cousin, Bruxelles 1841) — § VIII).

La libertà.

Sappiamo, per esperienza costantissima, che l'essere senziente non si dà mai da se stesso, mercé qualsiasi esercizio della propria attività, quelle impressioni piacevoli o dolorose che lo modificano suo malgrado; che non è lui l'artefice né il creatore di quelle sensazioni o imagini, le quali nascono, si succedono o scompaiono, senza concorso alcuno della sua volontà, o anche contro i suoi voti. Sappiamo anche, dalla osservazione della natura senziente e dalle varie esperienze dei fisiologi, che ci sono mezzi sicuri e costanti di far entrare in funzione la sensibilità animale, mediante eccitanti opportuni, e di strappare all'essere senziente tutt'i segni dell'emozioni, del dolore o del piacere fisico che gli si fa provare. Al contrario, il senso interno dello sforzo può essere suscitato solamente da quella forza interiore e *sui generis* che chiamiamo volontà, e con la quale quel che chiamiamo il nostro *io* s'identifica assolutamente.

La potenza dello sforzo, o il potere d'iniziare e di continuare questa o quella serie di movimenti o di azioni, è un fatto di senso intimo, non meno evidente che quello della nostra stessa esistenza. Non c'è forza estranea alla quale tale potenza sia subordinata necessariamente. Si osservi infatti come possano riuscire inefficaci tutt'i mezzi esterni o artificiali che tendano a imitare gli effetti di quella forza agente, o a riprodurre e provocare i segni della sua manifestazione. Facendo agire uno stimolo, sia direttamente sopra un muscolo, sia sopra il tronco o il centro nervoso che gli manda le sue diramazioni, si determinano con sicurezza contrazioni, coscienti nel vivo e puramente organiche nel morto. Quanto alla volontà dell'uomo o alla potenza dello sforzo, essa rimane indipendente nel *foro interiore*, affatto irraggiungibile e non incitabile dal difuori. Né gli adescamenti del piacere, né l'aculeo del dolore potrebbero trascinarla in maniera invincibile. Quandò si esercita, le leggi fisiologiche son tutte turbate; tutt'i segni esterni di sensibilità o di contrattilità sono incerti e posson essere muti o fallaci. Quale potere ha, p. es., il piú atroce dolore sopra la volontà di un Muzio Scevola? Prima che questa ceda, il braccio ch'essa tiene immobile sul braciere ardente potrà cadere

incenerito. Non è dunque una forza propria e *sui juris* quella che domina cosí la sensibilità, la incatena alle sue proprie leggi, costringe il corpo ad arrestarsi o a slanciarsi avanti, mentre il suo istinto lo trascina alla fuga? . . .

. . . Presentar la libertà come un problema, è presentar come tale il sentimento dell'esistenza o dell'*io*, che non differisce da quella, e ogni questione su quel fatto primitivo diventa frivola, per ciò stesso che se ne fa una questione. La libertà o la idea di libertà, presa nella sua sorgente reale, è tutt'uno con il sentimento stesso della nostra attività, o di quel potere di agire, di creare lo sforzo costitutivo dell'*io*. La necessità che le è opposta è il sentimento della nostra passività; questa non è un sentimento primitivo e immediato; infatti, perché io mi senta o riconosca come passivo, bisogna che prima mi sia riconosciuto con la coscienza di un potere. Cosí la necessità o la passività è soltanto una privazione di libertà; è una idea negativa, che suppone un modo positivo al quale si riferisce. Alla stessa maniera che non avremmo la idea delle tenebre se non conoscessimo la luce, non ci accorgeremmo di essere sovente passivi, se non sentissimo anche qualche volta di essere attivi; dirò di piú: se fossimo stati sempre passivi fin dalla origine della esistenza, non ci sarebbe persona individuale o *io*, capace di giudicare o riconoscere tale passività. Quali esseri puramente sensitivi saremmo trascinati per tutta la serie delle nostre modificazioni, da una necessità fatale, che non conosceremmo mai, perché non potremmo conoscere noi stessi come individui.

Cosí chi rinnega la propria libertà, potrebbe parimente rinnegare la propria esistenza. Ma poiché nega, ha la idea di quel che nega: e tale idea riducendosi a essere in fondo un sentimento immediato, egli ha questo sentimento; e come diversamente potrebbe parlarne? come potrebbe sapere di essere un essere affatto passivo? È vero che siamo passivi nella maggior parte delle nostre modificazioni, e per tutte le impressioni che ci fanno vivere; un solo modo fondamentale c'è, e fornito da un unico senso, nel quale o per virtú del quale siamo attivi. Questo senso, affatto interiore, sebbene oscurato da tante impressioni estranee, reso quasi ottuso dall'abitudine, non cessa perciò di costituire la esistenza personale dell'essere pensante. Pertanto, c'è in noi un fondo di passività, invincibile da tutta la nostra attività, come un fondo di attività, inaccessibile a tutta la nostra passività.

Se si mette a raffronto con il numero e il predominio degli organi sensitivi la unità e intimità del senso stesso del quale si tratta, si spiegano in parte i dubbi e le obiezioni, contrari al

sentimento primitivo e immediato della libertà o dell'attività umana. Ma tali obiezioni si fondano inoltre e precipuamente sopra due punti di vista opposti a quello del senso intimo. Si confonde la volontà, o il potere *semovente*, che si esercita soltanto sopra gli atti o i movimenti dei quali disponiamo e non va piú in là, con il *desiderio* che, accompagnandosi a qualunque impressione passiva della sensibilità affettiva, tende necessariamente verso quegli oggetti, o cause esterne di quelle impressioni, di cui noi non disponiamo. In secondo luogo, si risale oltre questo potere semovente, e al di là del fatto dove si trova primitivamente costituito nel suo stesso esercizio il sentimento della libertà. Con una singolare contraddizione in termini, si domanda che cosa determini nell'assoluto il primo esercizio di un potere, che ha per proprio carattere di determinarsi da se stesso nel fatto di esperienza interna. Quando si ha, data da questa esperienza, la condizione prima, si pone un incondizionato: si tende lo spirito verso un possibile che smentisce l'attuale, quasi che il possibile, il quale è sempre dedotto dall'attuale, potesse mai smentire la propria origine. Cosí fu che, rovesciando a questo modo l'ordine di generazione della conoscenza, dopo che il senso intimo ha detto «l'*io* o soggetto dello sforzo (principio semovente) dà principio al movimento e ha conoscenza di sé soltanto nella propria azione sopra il corpo», la metafisica ha osato dire «l'anima sostanza può essera necessitata nelle sue determinazioni prime; non muove già il corpo, ma soltanto sente ch'esso è mosso in virtú sia di una causa occasionale, sia di un'armonia prestabilita».

[Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature (1812: postumo). I. Partie, Sect. II: Chap. I e Chap. IV, 4°].

[Il grande fisico ANDREA-MARIA AMPÈRE (1775-1836), al quale è dovuto un piano di classificazione delle scienze (*Essai sur la philosophie des sciences, ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines* (postumo, 1838-43), determinò soprattutto nel carteggio ch'ebbe con Maine de Biran (pubbl. da GIULIO BARTHÉLEMY St. HILAIRE, *La philosophie des deux Ampère* [l'altro é il figliuolo Giangiacomo Antonio, letterato e storico, 1800-1864], 1866) le proprie idee psicologiche e filosofiche: particolarmente s'interessò all'analisi delle formazioni mentali spontanee, indipendenti dall'attività cosciente, quali sono le *concrezioni* (sintesi appercettive) — e alla ricerca dei principii psicologici dai quali dipende la conoscenza della realtà: ad essa collaborano l'autocoscienza immediata della nostra attività, la quale ci fa intuire

le relazioni causali, e la vera e propria facoltà di conoscere, mercé la quale apprendiamo, di là dai fenomeni, le relazioni assolute che sussistono tra i fenomeni stessi e che hanno valore noumenico].

CAPITOLO IV.

L'eclettismo: VITTORIO COUSIN.

[N. a Parigi, m. a Cannes (1792-1867). Traduttore di Platone: benemerito editore e studioso di Proclo, Abelardo, Cartesio, Pascal, M. de Biran: propugnò con magnifica eloquenza, esercitando insieme con la sua scuola una vera dittatura intellettuale, una filosofia eclettica, che è tuttavia caratterizzata da una spiccata predilezione per lo spiritualismo, e che bene rispecchia la natura del suo intelletto, aperto a svariati influssi: da principio, della scuola psicologica scozzese e francese, poi del panteismo e del razionalismo postkantiani, da ultimo, e con atto esplicito di ravvedimento, del teismo e dello spiritualismo cartesiano, meglio confacenti ai fini della conservazione sociale: la continuità fra queste diverse fasi è data dalla credenza costante nella ragione impersonale, interposta fra la rivelazione e la coscienza.

Opere principali: ristampate molte volte, anche con modificazioni del titolo e rimaneggiamenti non soltanto formali, riproducono i corsi professati alla Sorbona negli anni 1815-20 e 1828-29, e comprendono: *Histoire des principaux systèmes de la philosophie moderne* etc.; *Du Vrai, du Beau et du Bien; Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII*e *siècle (École sensualiste, École écossaise); Leçons de philosophie sur Kant; Introduction à l'histoire de la philosophie; Histoire de la philosophie au XVIII*e *siècle*, in due voll. (di qua è ricavata l'*Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII*e *siècle*, 1863). Ai *Fragments philosophiques* (1826) fecero seguito altri voll. di *Fragments* (ed. complessiva in 5 voll., 1855-6).

Trad. ital.: PASQUALE GALLUPPI, dei *Fragments phil.* (*La filosofia di V. C. tradotta dal francese ed esaminata*, 2 voll., Napoli, 1831-2); TRINCHERA, delle *Lezioni sulla filosofia di Kant* (Napoli, 1843: seguita da due note del Galluppi).

Studi critici: ROSMINI, *Sulla fil. del sig. V. C.: lettera* (1837: riprod. nella *Introd. alla fil.*); GIOBERTI, *Considerazioni sulle dottrine religiose di V. C., per servire di appendice alla* In-

troduz. allo studio della fil. (1840); SECRÉTAN, *La philosophie de V. C.* (1868); JANET, *V. C. et son oeuvre* (1885); SIMON, *V. C.* (1887; 4ª ed., 1910); BARTHÉLEMY St. HILAIRE, *V. C., sa vie et sa correspondance* (3 voll., 1895); NELLHAUS, *Der Einfluss des deutschen Idealismus auf die Entwicklung der Philosophie V. C.s* (1916)].

L'eclettismo e la storia della filosofia.

... La metafisica, come la morale, si fonda sopra la psicologia, cioè sopra fatti di coscienza, che nessuno ha potere di disconoscere in modo assoluto. La coscienza è quella realtà viva intima costante, che ciascuno porta con sé, e che è il suo stesso Io. La riflessione si sforza di cogliere ed esprimere tale realtà in tutta la sua estensione. Può ben darsi che prenda la parte per il tutto; ma insomma, quella parte che le vien fatto di scorgere e che le cela le altre, non è una chimera. Il filosofo tenta di spiegare i fatti, le idee o i sentimenti che ha in sé, di riferirli ai loro principii; può sbagliare nella sua spiegazione, supporre relazioni e principii falsi, ma i fatti in se stessi non li può disconoscere tutti e totalmente, perché gli mancherebbe totalmente la base; resterebbe nel vuoto e nel nulla. Il filosofo, in generale, non parte già dal falso, parte dal vero; anzi, appunto perché parte dal vero, si slancia con ardore e con fiducia a perseguire la spiegazione necessaria. L'errore sopraggiunge insieme con la spiegazione; ma per quanto falsa questa possa essere, contiene, piú o meno deformati, i fatti che prima ci avevano fatta impressione. In un sistema, il suo autore posa e si compiace, soltanto perché vi ravvisa i fenomeni che, veduti, avevano eccitato la sua curiosità, ispirato e sostenuto le sue ricerche. Se questo è vero per l'autore, è vero a maggior ragione per i seguaci del sistema. Supponete che questo sia totalmente falso, che cioè non riproduca nessuno dei fatti dei quali abbiamo coscienza; ci sarà affatto inintelligibile. Se crediamo d'intenderlo, questa è già una prova ch'esso esprime una qualunque parte della realtà con la quale ci tocca. Il peggiore dei ritratti ci può ingannare, ma sempre a condizione che abbia qualche lineamento dell'originale. Quanto più sembra — e quanto maggiore è il numero delle persone a cui sembra — rassomigliante, tanto piú è verisimile che sia. Il buon successo di un sistema è una dimostrazione della verità di taluna sua parte; e siccome la storia tiene conto esclusivamente dei sistemi che hanno avuto riso-

nanza, che hanno perdurato, che hanno fatto scuola, bisogna conchiudere che la storia della filosofia non è uno sterile sèguito di chimere, ma una doviziosa raccolta di parziali verità, frammenti preziosi della verità intiera. D'altro canto, poiché sinora nessun sistema ha ottenuto o mantenuto un successo universale e le piú splendide fortune sistematiche hanno avuto la parabola discendente, bisogna bene ammettere che non c'è sistema assolutamente vero; se cosí non fosse, la verità assoluta avrebbe infallibilmente raccolto e ritenuto tutt'i suffragi . . .

. . . Quali sono i meriti di questi quattro sistemi [*il C. ha distinto i sistemi filosofici in: sensismo, idealismo, scetticismo, misticismo*], e quale ne è la utilità? Utilità immensa . . . per niente al mondo vorrei, anche potendo, eliminarne uno solo; perché son tutti utili, e quasi ugualmente. Supponete che ne perisca uno: a mio avviso, è finita per la filosofia tutta quanta. E cosí il sensismo io lo voglio ridurre, ma distruggerlo no. Distruggendolo, abolite il solo sistema, che possa ispirare e alimentare il gusto ardente delle indagini fisiche, e l'appassionata energia che porta a compiere conquiste sopra la natura, intesa come sola realtà evidente e degna dell'attenzione e del lavoro dell'uomo; togliete inoltre all'idealismo, e ciò è di somma importanza, la contraddizione che lo illumina, il contrappeso salutare che lo trattiene per la lubrica china della ipotesi. Abolite l'idealismo, con tutte le sue chimere, e state certi che lo studio e la conoscenza del pensiero umano e delle sue leggi avranno a soffrirne. E poi il sensismo avrà troppo libero corso, e si perderà anch'esso in ipotesi intollerabili. Se non volete che la filosofia sia ben presto ridotta al fatalismo, al materialismo e all'ateismo, guardatevi dal toglier via l'idealismo; perché non altri che l'idealismo fa la guerra a queste tre conseguenze del sensismo, le tien d'occhio e ne impedisce il trionfo. D'altro canto, guardatevi dallo scalzare lo scetticismo; lo scetticismo infatti è per ogni dommatismo un avversario indispensabile. Se tra gli uomini non ci fossero di quelli che si sono assunti l'ufficio di criticare tutto, anche ciò che è bene, e che vanno a cercare il lato debole delle cose piú belle, e oppongono resistenza a qualunque teoria, buona o cattiva, non si tarderebbe ad avere piú teorie cattive che non buone; le congetture sarebbero spacciate per certezze, e le fantasticherie di un giorno per la espressione della verità eterna. È bene essere sempre costretti a stare in guardia; è bene che noi, costruttori di sistemi, sappiamo di lavorare sotto lo sguardo e il sindacato dello scetticismo, il quale ci chiederà conto dei principii, dei procedimenti, dei risultati del nostro lavoro, e rovescerà con un soffio ogni nostro edifizio, che non poggi

sopra la realtà e sopra un metodo severo. Non meno evidente è la utilità del misticismo. Il sensismo, con la sensazione, si profonda nel mondo sensibile; il suo strumento è la osservazione; ammette soltanto ciò che ha sentito, veduto, toccato. L'idealismo si profonda nel mondo delle idee, nella ragione pura; il suo strumento è l'astrazione: lo scetticismo, con la sua dialettica, riduce in polvere le sensazioni come le idee, e spinge alla indifferenza e allo scherno universale. Bisogna dunque che il misticismo stia a rivendicar i diritti sacri della ispirazione, dell'entusiasmo, della fede, e delle verità primitive, che non risultano né dalla sensazione, né dall'astrazione, né dal ragionamento. È sommamente importante che il misticismo sia lí, sempre lí, per rammentare agli uomini che le scienze fisiche e morali, con i loro metodi e le loro classificazioni, divisioni e suddivisioni, con i loro assestamenti alquanto artificiali, sono molto belle senza dubbio, ma che spesso a quei capolavori di analisi manca la vita, che la vita è stata data soprattutto alle verità eterne, e alla primitiva spontanea operazione che le rivela cosí all'ignorante come allo scienziato; operazione rapida e sicura, che si sperde e perisce sotto l'astrazione dell'idealismo come sotto lo scalpello anatomico del sensismo, nell'arido movimento della dialettica e nelle dispute della scuola come nelle distrazioni della vita mondana, e che solamente nel santuario dell'anima, nel focolare della meditazione religiosa, si ritrova, si conserva, si alimenta.

Ecco la utilità di questi quattro sistemi: quanto al loro merito intrinseco, abituatevi a questo principio: sono stati, dunque hanno avuto la loro ragion d'essere, dunque sono, in tutto o in parte, veri. L'errore è la legge della nostra natura . . . Ma . . . la virtú del pensiero sta nel non ammettere nulla, se non a condizione di un po' di verità, e l'errore assoluto è impossibile.

(Cours de l'histoire de la philosophie moderne [ed. Didier in 8 voll., 1846-7]. I^e Série, Tome IV, XVII^e et XVIII^e leçons. II^e Série, Tome II, IV^e leçon).

[Maestro del Cousin, PAOLO ROYER-COLLARD (1763-1845: *Fragments philosophiques*, ed. SCHIMBERG, 1913) fece conoscere e seguí le dottrine della scuola scozzese (v. s. pagg. 221-5), e se ne valse per la confutazione del sensismo, contrapponendo la certezza obbiettiva della percezione esterna alla subbiettività della sensazione.

Le opere del Reid (1828-36) e gli *Outlines of moral philosophy* di D. Stewart (1826) furono tradotti in francese e corredati di saggi introduttivi da TEODORO JOUFFROY [1796-1842; *Cours de droit naturel*, 3 voll., 1833-42, 4ª ed., 1866; *Mé-*

langes (1833, 4ª ed., 1866) e *Nouveaux mélanges* (1842, 5ª ed., 1872) *philosophiques*], il quale, come il Cousin, si attenne al punto di vista della introspezione, ma con maggiore consapevolezza dei problemi che questa solleva senza valer a risolverli, e seguí l'indirizzo eclettico.

Cosí nell'eclettismo come nella tendenza a svolgere in senso spiritualistico i principii della scuola ideologica, il Cousin e lo Jouffroy furono preceduti da GIUSEPPE MARIA DE GÉRANDO (1772-1842; *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, 3 voll., 1804).

Alla scuola del Cousin o in generale al movimento spiritualistico si riconnettono:

— insigni studiosi, di alcuni dei quali vanno almeno sommariamente ricordati i piú importanti contributi alla conoscenza della storia della filosofia orientale (GIULIO BARTHÉLEMY St. HILAIRE, 1805-95), platonica (PAOLO JANET, 1823-99), aristotelica (il B. St. Hilaire, GIOVANNI GASPARE FELICE RAVAISSON [-MOLLIEN], 1813-1900), alessandrina (GIULIO SIMON [Giulio Francesco-Simone Suisse], 1814-96, STEFANO VACHEROT, 1809-97, il B. St. Hilaire), medievale (FRANCESCO-MARIA-CARLO RÉMUSAT, 1797-1875, BARTOLOMEO HAURÉAU, 1812-96), cartesiana (FRANCESCO BOUILLIER, 1813-99, G. B. BORDAS-DEMOULIN, 1798-1859), moderna (GIOVANNI-FILIBERTO DAMIRON, 1794-1862, il Rémusat, lo Janet) e della filosofia politica (ADOLFO FRANCK, 1809-93, che fu anche redattore del diffuso *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2ª ed. in un vol., 1875; lo Janet);

— scrittori che propugnarono i principii dello spiritualismo, in opere caratterizzate dal predominio d'interessi morali sociali religiosi, assumendo spesso atteggiamento vivacemente polemico contro le correnti naturalistiche: tali il Simon, ELME-MARIE CARO (1826-87), ERNESTO NAVILLE ginevrino (1816-1909).

Un posto a parte va assegnato a quei pensatori, i quali, come anche alcuni dei già ricordati, piú direttamente risentendo l'influsso dell'idealismo tedesco, si sforzarono di procedere a una revisione — che fosse approfondimento e rinnovamento — dello spiritualismo quale si era venuto costituendo, superficiale, indeterminato, retorico, deficiente di spirito critico e incapace di ardimenti speculativi: tra questi filosofi, tutti animati da schietta religiosità, emergono lo svizzero CARLO SECRÉTAN (1815-95; *La philosophie de la liberté*, 2 voll., 1849: 3ª ed., 1879), il Vacherot, che venne allo spiritualismo (*Le nouveau spiritualisme*, 1884) movendo da una forma spuria di positivismo (*La métaphysique et la science, ou Principes de métaphysique positive*, 2 voll., 1858; 2ª ed. in tre voll., 1863), e sopra tutti il Ravaisson (*La philosophie en France au XIXe siècle: rapport rédigé pour l'Exposition universelle de 1867-1868*, 3ª ed., 1889)].

CAPITOLO V.

Il Sansimonismo.

[Claudio Enrico de Rouvray, conte di St.-Simon, n. e m. a Parigi (1760-1825), ebbe a còmpito della sua vita una riforma sociale, della quale la riforma intellettuale era il presupposto. Raccolse la eredità illuministica, con la fede nella perfettibilità umana, nel progresso indefinito e necessario, nel determinismo fisico e sociale, nel valore della scienza per la direzione della umanità, ma in pari tempo si contrappose al secolo precedente, come l'opera positiva e costruttiva si contrappone all'opera negativa, critica, rivoluzionaria. Fiducioso nell'autorità piuttosto che nella libertà, sensibile ai problemi sociali piú che ai problemi politici, propugnò dapprima un rinnovamento che desse il potere spirituale agli scienziati e il potere temporale ai proprietari, poi s'interessò alla riorganizzazione industriale dell'Europa, da ultimo alla fondazione di un nuovo Cristianesimo, decisamente antiascetico: la religione doveva indirizzare la società al grande fine del piú rapido miglioramento possibile della sorte della classe piú numerosa e piú povera.

La scuola sansimoniana sopravvisse di qualche anno al suo fondatore, e bandí il principio: « A ciascuno secondo la sua capacità; a ciascuna capacità secondo le sue opere », auspicando una società retta governata da legge di giustizia (eliminazione di ogni privilegio di nascita, e conseguente limitazione del diritto di proprietà, equiparazione dei sessi).

Opere principali del St.-S.; *Introduction aux travaux scientifiques du 19e siècle* (1808); *Réorganisation de la société européenne* &c. (1814, in collaborazione con lo storico Agostino Thierry [1795-1856]); *Système industriel* (1821-2); *Nouveau Christianisme* (1825). Il miglior documento del pensiero della scuola è la *Exposition* (v. appr.), ripubbl. (1924) a cura di Bouglé e Halévy.

Ediz. delle opere del St.-Simon e del « Père » Enfantin (1796-1864), erede della sua missione messianica: 44 voll., 1865-78.

Studi critici: Janet, *St.-S. et le St. S.-isme* (1878); Weill, *Un précurseur du socialisme: St.-S. et son oeuvre* (1894); *L'école St. S.-ienne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours* (1896); Charléty, *Essai sur l'histoire du St. S.-isme*: 1825-64 (1896); Dumas, *Psychologie de deux Messies positivistes:*

St.-S. et A. Comte (1905); LEROY, *Le socialisme des producteurs: H. de St.-S.* (1924); BOUGLÉ, *L'oeuvre d'H. de St.-S.* (1925: scelta di testi)].

Epoche organiche ed epoche critiche.

... Possiamo scomporre ... [il passato] in epoche *organiche*, nelle quali si sviluppa cioè un ordine sociale, incompiuto perché non è universale, provvisorio perché non ancora pacifico, e in epoche *critiche*, quando cioè l'ordine antico è *criticato*, combattuto, distrutto, e queste durano fino al momento che un nuovo principio di ordine è rivelato al mondo.

... Nel corso di 23 secoli ci appaiono due periodi critici, nettamente delineati: 1° quello che separò il politeismo dal cristianesimo, e che si estese cioè dalla comparsa dei primi filosofi greci sino alla predicazione evangelica; 2° quello che separa la dottrina cattolica dalla dottrina dell'avvenire, e comprende i tre secoli trascorsi da Lutero ai giorni nostri. Le corrispondenti epoche organiche sono: 1° quella del massimo vigore del politeismo greco e romano, la quale termina con i secoli di Pericle e di Augusto; 2° quella che vide il cattolicismo e il feudalesimo costituiti con piú grande forza e splendore, e finí, nel rispetto religioso, con Leone X, dal punto di vista politico, con Luigi XIV.

Quale destinazione ha l'uomo in riguardo al suo simile, quale in riguardo all'universo? Tutte le epoche organiche sono state soluzioni, almeno provvisorie, di questi problemi: ma in breve ora i progressi compiuti con l'aiuto di queste soluzioni, cioè sotto l'egida degl'istituti sociali attuati in loro conformità, rendevano insufficienti le soluzioni stesse, e ne richiedevano altre nuove; le epoche critiche, momenti di discussioni, di *protesta*, di aspettazione, di transizione, venivano allora a colmare l'intervallo con il dubbio, con la indifferenza verso quei grandi problemi, con l'*egoismo*, conseguenza necessaria di tale dubbio, di tale indifferenza ...

Nell'epoche organiche, il fine dell'attività *sociale* è nettamente definito, gli sforzi ... son tutti consacrati al compimento di quel fine al quale gli uomini sono continuamente indirizzati, in tutto il corso della vita, dalla educazione e dalla legislazione. Stabili essendo le relazioni generali, tali sono parimente le relazioni individuali, che sono modellate su quelle; l'obbietto che la società si propone di conseguire, è rivelato a tutt'i cuori, a tutte le intelligenze; diventa facile aver in pregio le

capacità meglio adatte a favorire la tendenza della società stessa, e gli uomini veramente piú eccellenti si trovano allora naturalmente a detenèr il potere; c'è *legittimità, sovranità, autorità*, nel vero senso della parola, e regna l'armonia nelle relazioni sociali.

L'uomo vede allora il complesso dei fenomeni, retto da una provvidenza, da una volontà benefica; lo stesso principio delle società umane, la *legge* alla quale obbediscono, gli si presenta come un patto conchiuso da Dio con la sua creatura, e questa comune credenza si manifesta con un culto di amore e fiducia, che *lega* il forte al debole, il debole al potente della terra. Può dirsi, in tal senso, che il carattere dell'epoche organiche è essenzialmente *religioso*.

La *unità* che esiste nell'esercizio delle facoltà umane si riflette nelle . . . *scienze*. Nell'epoche organiche, la varietà delle acquisizioni scientifiche può esser considerata semplicemente come una serie di suddivisioni del *dogma* fondamentale. C'è allora realmente *enciclopedia* delle scienze . . . *concatenazione* delle cognizioni umane.

Diametralmente opposto è lo spettacolo, offerto dall'epoche critiche. Al loro inizio si scorge, è vero, un concerto di attività, determinato dal bisogno, generalmente sentito, di distruggere; ma la divergenza non tarda a diventare totale; d'ogni parte si manifesta l'anarchia; infine, di mano in mano che il vecchio edifizio ruina, ciascuno ne disputa i ruderi, fin tanto che sia ridotto in polvere. Allora il fine dell'attività sociale è affatto ignoto, la incertezza delle relazioni generali si comunica a quelle private; le capacità vere non sono piú apprezzate e innalzate nella gerarchia; la legittimità del potere è contestata a coloro che lo esercitano, infine c'è guerra tra governanti e governati: un simile stato di guerra si determina tra gl'interessi *particolari*, che hanno acquistato un predominio, ogni giorno piú spiccato, sopra l'interesse *pubblico*, e l'*egoismo* succede all'*abnegazione* [*dévouement*] come l'*ateismo* alla *devozione* [*dévotion*].

L'uomo ha cessato di comprendere la relazione cosí di sé con i suoi simili, come del suo destino con il destino universale; passa dalla fede al dubbio, dal dubbio alla incredulità, o meglio alla negazione della fede antica, perché questa negazione è essa medesima una fede nuova; *crede* alla fatalità, come aveva creduto alla provvidenza; ama, canta il *disordine*, come aveva adorato e celebrato l'*armonia*.

In quest'epoche si vedono prodursi in folla sistemi, che suscitano piú o meno la simpatia di alcune frazioni della società, dividendola sempre piú, laddove, quasi senza sua saputa, l'antica dottrina, e le vecchie istituzioni che ancora la rappre-

sentano, continuano a servirle di *vincolo*, o almeno oppongono una barriera al trasmodare del disordine.

I vari sistemi delle cognizioni umane non costituiscono piú una unità, quel che l'uomo *sa* non forma piú un *dogma*, la collezione delle scienze non merita piú il nome di enciclopedia, perché la raccolta che le contiene, per quanto voluminosa, si riduce a esser un *aggregato* senza *concatenazione*.

In tali epoche, quando i vincoli sociali son tutti infranti, le masse soltanto imperfettamente sono sensibili alla immensa lacuna che si rivela nell'attività MORALE, e che per loro è colmata da un incremento di attività *spirituale* o *materiale*, senza FINALITÀ SIMPATICA, senza ispirazione di amore. Ma le anime superiori contemplano l'abisso con orrore; talvolta il nulla morale mette loro in bocca la satira amara e sanguinosa, tal altra ispira loro canti di tristezza e disperazione. In epoche siffatte si vedon apparire i Giovenale, i Persio, i Goethe, i Byron.

(Doctrine de Saint-Simon. Première Année. Exposition. 1829. Paris, 1830. Troisième Séance. L'esposizione orale fu fatta da St.-Amand Bazard (1791-1832: la redazione fu curata, sotto la sua sorveglianza, da Ippolito Carnot, Enrico Fournel, Carlo Duveyrier, e riveduta da Bartolomeo-Prospero Enfantin).

[La efficacia della propaganda sansimoniana fu sensibile per lungo tempo, anche dopo la dispersione della scuola. Discepoli del St.-S., oltre i già nominati, furono PIETRO LEROUX (1798-1871: *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaïsme et du Christianisme*, 2 voll., 1840) e GIOVANNI REYNAUD (1806-63; *Terre et ciel*, 1854), entrambi nebulosi scrittori, assertori del progresso indefinito della umanità e mossi dal proposito d'innovare le credenze religiose: il L. propugnò un realismo sociologico, colorato di misticismo, e illustrò la legge di solidarietà dominante cosí tra gl'individui coesistenti come tra le generazioni successive.

Senza connessione con il movimento sansimoniano, ma con la stessa disposizione antiascetica, l'utopista CARLO FOURIER (1772-1835: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808; *Traité de l'association domestique-agricole*, 2 voll., 1822) contrappone alla infelicità dell'uomo nello stato sociale presente che comprime i movimenti passionali, la perfetta armonia di una comunità agricola di liberi e uguali (*falange*, che ha dimora in un *falansterio*), la quale consenta il libero giuoco degl'istinti e delle passioni, che son le stesse in tutti,

tutte d'ispirazione divina, e tendono a uno spontaneo equilibrio. Il piú notevole seguace del F. fu VITTORIO CONSIDÉRANT (1808-93; *Destinée sociale*, 1837-44).

I generosi ideali umanitari, ai quali si era informata la filosofia illuministica, animarono l'opera dello storico GIULIO MICHELET (1798-1874; *Introduction à l'histoire universelle*, 1831, ecc.), che rivelò alla Francia la grandezza del Vico (*Principes de la philosophie de l'histoire*, 1827), — e del suo amico EDGARDO QUINET, traduttore delle *Ideen* dello Herder (1803-75; *Le Génie des religions*, 1842; *L'enseignement du peuple*, 1850; *Histoire de mes idées*, 1858), entrambi fervidi apostoli, accesi di entusiasmo profetico, delle idealità laiche e democratiche, spiriti religiosi orientati verso il panteismo (caratteristico dei libri del Michelet, d'intonazione piú popolare: *L'Oiseau*, 1856; *L'Insecte*, 1857; *La Bible de l'Humanité*, 1864, &c.), e impegnati in aspra lotta contro lo spirito confessionale].

CAPITOLO VI.

Il positivismo: AUGUSTO COMTE.

[N. a Montpellier, m. a Parigi (1798-1857). Nella età giovanile fu seguace e collaboratore del St.-Simon, ma restò, anche dopo la rottura con lui e per tutta la vita, fedele al programma di una enciclopedia scientifica che sodisfacesse il bisogno generalmente sentito di una nuova fede, e che, cosi nella sua omogeneità metodica come nella sua aspirazione alla massima possibile unificazione delle conoscenze, riflettesse la unità dello spirito umano: quando il metodo positivo sia universalizzato, cioè esteso allo studio della realtà psicologica, morale, storico-sociale, sarà anche costituito quel sistema d'idee, che valga a fondare su principii razionali, non critici ma organici, il sistema sociale: la filosofia positiva deve servire alla politica positiva, come in generale la conoscenza all'azione: la scienza, come è opera collettiva, è comune patrimonio della umanità. Diffidente verso una psicologia ristretta alla riflessione sopra il soggetto individuale, e persuaso che l'uomo possa ritrovare se medesimo, la propria umanità, soltanto nella considerazione della vita sociale e dello sviluppo storico, dominati da leggi di solidarietà e di continuità (ordine e progresso) — fu portato ne' suoi ultimi anni, caratterizzati da un crescente squilibrio mentale, a concepire, con un netto ritorno al san-

simonismo, la Umanità come oggetto di un culto mistico: la riorganizzazione delle istituzioni non può essere derivata direttamente dalla riorganizzazione delle idee, ma richiede come termine intermedio la riorganizzazione dei sentimenti, e dunque una nuova religione, che non ripeta la propria autorità da una rivelazione trascendente, e assegni alla Umanità il posto già tenuto dal Dio dei teologi. Ma il *Sistema di politica positiva*, in quanto da un lato ripete e svolge motivi già enunciati, dall'altro lato mostra il prevalere della fantasia e del sentimento a danno della sobria considerazione della realtà, — non offre lo stesso interesse delle opere precedenti, con le quali il C. fondava la filosofia positiva, e in particolare la sociologia.

Opere principali: Sei *Opuscules* (1819-28), ripubbl. in appendice al *Système de pol. pos.*: piú importanti il 2° (*Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, 1820, pubbl. con il nome del St.-Simon), il 3° (*Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société*, 1822, ripubbl., 1824, come *Système de politique positive* [da non confondere con il trattato di questo nome]), il 4° (*Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, 1825); *Cours de philosophie positive* (6 voll., 1830-42: rist. della 5ª ed., 1907-8); *Discours sur l'esprit positif* (1844: éd. classique, 1914); *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme* (1848: nuova ed. 1907), ristamp. nel *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité* (4 voll., 1851-4; 4ª ed. 1912); *Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la Religion universelle* (1852; nuova ed. PÉCAUT, 1909). Importanti anche i carteggi del C. con il VALAT (1870), con J. S. MILL (1877 e 1899), con GUSTAVO D'EICHTAL (nel tomo II delle *Lettres d'A. C. à divers, publiées par ses exécuteurs testamentaires*. Tomi 2 in 3 parti, 1902-5).

Riassunti delle opere principali del C. furono pubbl. in ingl. dalla MARTINEAU (1853) e in franc. a cura di DE BLIGNIÈRES (1857), EMILE RIGOLAGE (anche con il nome di JULES RIG), 1880-1, 1897, CHERFILS (1912), ROUX (1920).

Trad. ital.: CONGREVE, del *Catechismo positivista* (Sanremo 1882).

Studi critici: LITTRÉ, *A. C. et la philosophie positive* (1863); *A. C. et Stuart Mill*... Suivi de *S. M. et la philosophie positive*, par G. WYBOUROFF (1866); SPENCER, *The Classification of Sciences, with reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte* (1864); J. S. MILL, *A. C. and Positivism* (1865; trad. it. DARDANELLI, Roma 1903); CAIRD, *The social philosophy and religion of C.* (1885); GRUBER, *A. C., der Begründer des Positivismus, sein Leben und seine Lehre* (1889; trad. ital. COJAZZI, S. Vito al Tagliamento 1893. Gli

fa seguito: *Der Positivismus vom Tode A.C.'s bis auf unsere Tage* [1857-91], 1891, trad. it. c. s., 1896); De Roberty, *A. C. et H. Spencer* (1894); D'Aguanno, *La morale ed il diritto nel sist. fil. di A. C.* (1896); Fornelli, *L'opera di A. C.* (1898); Lévy-Bruhl, *La philosophie d'A. C.* (1900; 4ª ed. 1921); Alengry, *Essai historique et critique sur la sociologie chez A. C.* (1900); Boutroux e altri (Lévy-Bruhl, Lachelier, Tarde &c.), Osservazioni e discussione su *C. et la métaphysique* (« Bulletin de la Société française de philosophie », 1903); Rignano, *La sociologia nel Corso di filosofia positiva d'A. C.* (1904); Mehlis, *Die Geschichtsphilosophie A. C.'s kritisch dargestellt* (1909); Dupuy, *Le positivisme d'A. C.* (1911); Bondonio, *Il sist. fil. di A. C. e il pensiero moderno* (1911); Ostwald, *A. C.: der Mann und sein Werk* (1914); Morselli, *Comte* (1925); Seillière, *A. C.* (1925); De Rouvre, *A. C. et le catholicisme* (1928); Uta, *La loi des trois états dans la philosophie d'A. C.* (1929); *La théorie du savoir dans la philosophie d'A. C.* (1929)].

La legge dei tre stati.

Credo di avere scoperto — studiando... lo svolgimento totale della intelligenza umana nelle sue varie sfere di attività, dal suo primo piú semplice slancio fino ai giorni nostri — una grande legge fondamentale, alla quale lo svolgimento stesso è assoggettato da una invariabile necessità, e che mi sembra poter essere saldamente stabilita sul fondamento, cosí delle prove razionali fornite dalla conoscenza del nostro organamento, come delle verificazioni storiche risultanti da un esame attento del passato. Ecco in che cosa consiste questa legge: ciascuna delle principali nostre concezioni, ciascun ramo delle nostre conoscenze passa successivamente attraverso tre diversi stati teorici: lo stato teologico, o fittizio; lo stato metafisico, o astratto; lo stato scientifico, o positivo. In altre parole, lo spirito umano, per propria natura, applica successivamente in ciascuna sua ricerca tre metodi di filosofare, che hanno carattere essenzialmente diverso, anzi radicalmente opposto: metodo teologico dapprima, metafisico poi, e infine positivo. Donde tre specie di filosofie, o di sistemi generali di concezioni

sopra l'insieme dei fenomeni, tre specie che reciprocamente si escludono: la prima è il necessario punto di partenza dell'intelletto umano; la terza, il suo stato fisso e definitivo; la seconda è esclusivamente destinata a servire di transizione.[1]

Nello stato teologico, lo spirito umano, indirizzando essenzialmente le proprie ricerche verso la natura intima degli esseri, verso le cause prime e finali di tutti gli effetti che lo impressionano, in una parola, verso le conoscenze assolute, si rappresenta i fenomeni come prodotti dall'azione diretta e continua di agenti soprannaturali piú o meno numerosi, restando spiegate con l'intervento arbitrario di questi, tutte le apparenti anomalie dell'universo.

Nello stato metafisico, che in fondo è soltanto una semplice modificazione generale del primo, agli agenti soprannaturali sono sostituite forze astratte, vere entità (astrazioni personificate) inerenti ai vari esseri del mondo, e concepite come capaci di generare per se stesse tutt'i fenomeni osservati, la cui spiegazione consiste allora nell'assegnare per ciascuno di essi la corrispondente entità.

Infine, nello stato positivo, lo spirito umano, riconoscendo la impossibilità di ottenere nozioni assolute, rinunzia a cercare la origine e la destinazione dell'universo, e a conoscere le intime cause dei fenomeni, per consacrarsi unicamente a scoprire, mercé l'uso bene combinato del ragionamento e della osservazione, le loro leggi effettive, cioè le loro relazioni invariabili di successione e di somiglianza. La spiegazione dei fatti, ridotta allora a' suoi

---

[1] Altrove il C. distingue ancora « una transizione secondaria... tra le concezioni metafisiche e quelle veramente positive », una specie di « positivismo bastardo », corrispondente alla condizione di tutte le scienze al tempo suo (eccettuate la matematica e l'astronomia): senza di che « lo spirito umano non avrebbe potuto rinunziare mai alle teorie metafisiche, che gli consentivano, in apparenza, la conoscenza intima degli esseri e del modo di produzione dei loro fenomeni »: esso si lascia illudere dalla scienza nascente, che gli propone, in luogo delle entità scolastiche, entità nuove « meglio afferrabili, destinate allo stesso intento », ma la cui natura « doveva condurre per gradi alla considerazione sempre piú esclusiva dei fenomeni e delle loro leggi » (*Cours*, 28ª Leçon).

termini reali, è oramai semplicemente il legame stabilito tra i vari fenomeni particolari e taluni fatti generali, dei quali i progressi della scienza tendono sempre piú a ridurre il numero.

(*il seguito a pag. 612*)

Quattro principali caratteri dello stato positivo, o reale. 1° *La Legge, o Subordinazione costante della imaginazione alla osservazione.* — ... La logica speculativa ... riconosce oramai, come *regola fondamentale,* che qualunque proposizione, la quale non sia strettamente riducibile alla semplice enunciazione di un fatto, particolare o generale, non può offrire nessun senso reale e intelligibile... La rivoluzione fondamentale, caratteristica della virilità della nostra intelligenza, consiste essenzialmente nel sostituire dovunque, alla determinazione inaccessibile delle cause propriamente dette, la semplice ricerca delle *leggi,* cioè delle relazioni costanti, esistenti tra i fenomeni osservati. Si tratti degli effetti minimi o dei piú sublimi, di urto e peso o di pensiero e moralità, in tutti questi fenomeni possiamo veramente conoscere soltanto le varie connessioni reciproche che si confanno al loro compimento, — senza penetrare mai nel mistero della loro produzione.[1]

---

[1] «Se i filosofi che ai nostri giorni ancora si attengono alla teoria delle cause finali, non fossero ordinariamente sprovvisti di una vera istruzione scientifica alquanto approfondita, non avrebbero mancato di dare rilievo, con l'enfasi ch'è loro abituale, a una considerazione generale oltremodo speciosa, alla quale non hanno mai posto mente, e che io scelgo apposta come l'esempio piú sfavorevole. Si tratta di quel bel risultato finale del complesso dei lavori matematici sopra la teoria della gravitazione... — [che è] la stabilità essenziale del nostro sistema solare. Questa grande cognizione, presentata in luce conveniente, potrebbe senza dubbio essere facilmente posta a fondamento di una serie di eloquenti declamazioni, presentanti un'apparenza grandiosa di solidità. E purtuttavia, una costituzione cosi essenziale alla esistenza continua delle specie animali, è una semplice conseguenza necessaria, secondo le leggi meccaniche del mondo, di talune caratteristiche circostanze del nostro sistema solare: estrema piccolezza delle masse planetarie in confronto con la centrale, debole eccentricità delle loro orbite, e mediocre inclinazione reciproca dei loro piani: caratteri che a lor volta possono, con molta verisimiglianza, essere considerati... secondo la indicazione del Laplace, come derivanti affatto naturalmente dal modo di formazione del sistema stesso. D'altronde, un tale risultato c'era in generale da aspettarselo *a priori,* soltanto riflettendo che, dato che esistiamo, bisogna bene, necessariamente, che il sistema del quale facciamo parte sia disposto in maniera da permettere tale esistenza, la quale sarebbe incompatibile con un'as-

2° *Natura relativa dello spirito positivo.* — ... Questo studio dei fenomeni, anziché poter in alcun modo diventare assoluto, deve sempre restare *relativo* al nostro organamento e alla nostra situazione... Se la perdita di uno de' piú importanti fra i nostri sensi basta a celarci radicalmente tutto un ordine di fenomeni naturali, è ben ragionevole pensare, reciprocamente, che l'acquisto di un senso nuovo ci svelerebbe una classe di fatti della quale ora non abbiamo nessuna idea, sempre che non si creda che il differenziamento dei sensi, cosí diverso da uno all'altro fra i principali tipi di animalità, si trovi spinto, nel nostro organismo, al piú alto grado richiesto dalla esplorazione totale del mondo esterno: supposizione evidentemente gratuita, e quasi ridicola... Inoltre, ... se le nostre concezioni, quali che si sieno, devon essere considerate... come altrettanti fenomeni umani, tali fenomeni non sono semplicemente individuali, ma anche e soprattutto sociali, risultando essi di fatto da una evoluzione collettiva e continua, della quale tutti gli elementi e le fasi sono essenzialmente connessi. Se dunque... si riconosce che le nostre speculazioni devono dipendere sempre dalle varie condizioni essenziali della nostra esistenza individuale, bisogna... parimente ammettere ch'esse sono, in non minore misura, subordinate all'insieme del pro-

---

senza totale di stabilità nei principali elementi del nostro mondo. Per apprezzare convenientemente questa considerazione, bisogna osservare che tale stabilità non è affatto assoluta; non sussiste infatti rispetto alle comete, le cui perturbazioni sono molto piú forti, e anzi possono aumentare quasi indefinitamente, mancando le condizioni limitative testé enunciate: il che non permette di concepirle come abitate. La pretesa causa finale, dunque, si ridurrebbe qui, come... in tutte le occasioni analoghe, a questa osservazione puerile: non ci sono, nel nostro sistema solare, astri abitati, all'infuori da quelli che sono abitabili. In una parola, si rientra nel principio delle condizioni di esistenza, che è la vera trasformazione positiva della dottrina delle cause finali, e di gran lunga la supera in portata e fecondità» (*Cours*, 19ᵉ Leçon). Il C. attribuisce somma importanza a una idea del Blainville* (*Principes généraux d'anatomie comparée*), che cioè «ogni essere attivo, e specialmente ogni essere vivente, può essere studiato, in tutt'i suoi fenomeni, per due rispetti fondamentali, statico e dinamico, cioè come atto ad agire e come effettivamente agente» (*Cours*, 1ᵉ Leçon): «il principio filosofico delle condizioni di esistenza è semplicemente... la concezione diretta e generale della necessaria armonia di queste due analisi», statica e dinamica (*Cours*, Leçon 40ᵉ).

* Il naturalista ENRICO MARIA DUCROTAY DE BLAINVILLE (1777-1850), celebrato antagonista del Cuvier.

gresso sociale, in modo da non poter comportare mai l'assoluta fissità, supposta dai metafisici. Ora, per questo rispetto, la legge generale del movimento fondamentale della Umanità è questa, che cioè le nostre teorie sempre più tendono a rappresentare con esattezza i soggetti esterni delle nostre costanti investigazioni, senza che tuttavia la vera costituzione di ciascun d'essi possa essere in nessun caso pienamente apprezzata, dovendo la perfezione scientifica limitarsi ad avvicinarsi a quel limite ideale, nella misura richiesta dai nostri vari bisogni reali . . .

3° *Destinazione delle leggi positive: Previsione razionale.* — . . . Il vero spirito positivo non è, in fondo, meno lontano dall'empirismo che dal misticismo: son queste le due aberrazioni, parimente funeste, fra le quali sempre deve procedere... Nelle leggi dei fenomeni consiste realmente la *scienza,* alla quale i fatti propriamente detti, per esatti e numerosi che sieno, non forniscono mai altro che indispensabili materiali . . . La scienza vera, ben lungi dall'essere formata con semplici osservazioni, tende sempre a dispensare quant'è possibile, dalla esplorazione diretta, sostituendole quella previsione razionale che costituisce, per tutt'i rispetti, il carattere principale dello spirito positivo . . . Conseguenza necessaria delle relazioni costanti, scoperte tra' fenomeni, tale previsione non permetterà mai di confondere la scienza reale con quella vana *erudizione,* che macchinalmente accumula fatti, senz'aspirare a dedurli gli uni dagli altri. Questo grande attributo di tutte le nostre sane speculazioni non conferisce alla loro utilità effettiva, meno che alla loro propria degnità; la diretta esplorazione dei fenomeni compiuti non potrebbe infatti bastare a permetterci di modificarne il compimento, se non ci avviasse a prevederlo convenientemente. Epperò il vero spirito positivo consiste soprattutto nel *vedere per prevedere,* nello studiare quel che è, per inferirne quel che sarà, secondo il domma generale della invariabilità delle leggi naturali.

4° *Estensione universale del domma fondamentale della invariabilità delle Leggi naturali.* — [Di questo principio] si è finora quasi sempre misconosciuta la vera sorgente, sforzandocisi . . . di rappresentare come una specie di nozione innata, o almeno primitiva, quel che certamente è potuto risultare soltanto da una lenta induzione graduale, al tempo stesso collettiva e individuale. Non soltanto nessun motivo razionale, indipendente da qualsiasi esplorazione esterna, c'indica in origine la invariabilità delle relazioni fisiche; ma al contrario è incontestabile che lo spirito umano prova, durante la sua lunga infanzia, una vivissima propensione a disconoscerla, anche là dove una osservazione imparziale gliela manifesterebbe di già,

se esso non si lasciasse allora trascinare dalla necessaria sua tendenza a riferire a volontà arbitrarie tutti gli avvenimenti, quali che si sieno, e soprattutto i piú importanti. Senza dubbio, in ogni ordine di fenomeni se ne danno taluni, cosí semplici e familiari, che la loro osservazione spontanea ha suggerito sempre il sentimento confuso e incoerente di una certa secondaria regolarità, di modo che il punto di vista puramente teologico non è potuto essere mai rigorosamente universale. Ma questa convinzione parziale e precaria si limita per molto tempo ai fenomeni meno numerosi e piú subordinati, senza neanche poter allora preservarli affatto dai frequenti perturbamenti, attribuiti all'intervento preponderante degli agenti soprannaturali. Il principio della invariabilità delle leggi naturali comincia in realtà ad acquistare una certa consistenza filosofica, soltanto quando i primi lavori veramente scientifici ne hanno potuto manifestare la essenziale esattezza, rispetto a un intiero ordine di grandi fenomeni; risultato che poteva derivare in misura sufficiente soltanto dalla fondazione dell'astronomia matematica... Tale convincimento non potrebbe diventare... abbastanza saldo, fin che una simile elaborazione non sia stata veramente estesa a tutte le speculazioni fondamentali... Ma quando alfine siffatta estensione universale è sufficentemente abbozzata, ... quel grande principio filosofico acquista subito una pienezza decisiva, sebbene le leggi effettive della maggior parte dei casi particolari devano a lungo rimanere ignote: poiché una irresistibile analogia applica allora in antecipazione a tutt'i fenomeni di ciascun ordine quel ch'è stato accertato per alcuni di essi soltanto, purché abbiano una conveniente importanza.

(Discours sur l'Esprit positif, I^e Partie, Ch. I-III, alinéas 12-16. Ed. classique, 1914).

Il sistema teologico è pervenuto alla somma perfezione della quale è suscettibile, quando ha sostituito l'azione provvidenziale di un unico ente al vario giuoco delle numerose divinità indipendenti ch'erano state imaginate originariamente. Del pari, il termine ultimo del sistema metafisico consiste nel concepire, in luogo delle diverse entità particolari, una sola grande entità generale, la *natura,* considerata come unica fonte di tutt'i fenomeni. Similmente la perfezione verso la quale tende incessantemente il sistema positivo, pur non dovendo, secondo ogni probabilità, raggiungerla mai, sarebbe di

potersi rappresentare tutt'i vari fenomeni osservabili, come casi particolari di un solo fatto generale, qual è p. es. il fatto della gravitazione.[1]

(Cours de philosophie positive, 1^e Leçon. Ed. Schleicher, 1907-8).

La classificazione delle scienze.

[Il C. premette: « 1° che, componendosi la scienza umana, nel suo complesso, di cognizioni speculative e di cognizioni di applicazione, delle prime soltanto dobbiamo occuparci qui; 2° che le cognizioni teoriche, o scienze propriamente dette, essendo divise in scienze generali e particolari, dobbiamo considerare qui solamente il primo ordine, e limitarci alla fisica astratta, per quanto grande interesse possa presentare per noi la fisica concreta ». Inoltre, pur riconoscendo come costante nella mente umana la tendenza a sostituire sempre più, nella esposizione delle cognizioni, l'ordine storico con l'ordine dommatico, solo conveniente alla condizione perfezionata della nostra intelligenza — « non devo trascurare d'indicar in anticipazione, come una proprietà essenziale della scala enciclopedica che sto per proporre, la sua generale conformità con il complesso della storia scientifica; nel senso che, nonostante la simultaneità reale e continua dello svolgimento delle varie

---

1 « Assegnando alla filosofia positiva il fine di riassumere in un corpo solo di dottrina omogenea il complesso delle cognizioni acquisite, rispetto ai vari ordini di fenomeni naturali, era lungi da me il pensiero di voler procedere allo studio generale di quei fenomeni, considerandoli tutti come effetti diversi di un unico principio, come soggetti a una sola medesima legge . . . [*Le*] imprese volte alla spiegazione universale di tutt'i fenomeni con una legge unica, io le considero come eminentemente chimeriche, anche quando sono tentate dalle intelligenze più competenti. Tale è, da un lato, la debolezza dei mezzi di cui dispone la mente umana, e dall'altro lato la complicazione dell'universo, che una così grande perfezione scientifica non può, a mio avviso, essere mai in nostro potere, e io reputo d'altronde, che in generale ci si faccia una idea molto esagerata dei vantaggi che, se fosse possibile, ne risulterebbero necessariamente... Fine di questo *Corso* non è affatto di presentare i fenomeni naturali come tutti in fondo identici, a parte la varietà delle circostanze. [Per la formazione sistematica della filosofia positiva, è indispensabile soltanto] la unità di metodo, la quale evidentemente può e deve esistere, e si trova già prevalentemente stabilita. Quanto alla dottrina, non è necessario che sia una; basta che sia omogenea » (*ib.*).

scienze, quelle che saranno classificate come anteriori, saranno di fatto piú antiche e costantemente piú progredite di quelle presentate come posteriori. E cosí dev'essere inevitabilmente, se assumiamo in realtà, come anche dobbiamo, quale principio di classificazione, la naturale concatenazione logica delle varie scienze, dato che il punto di partenza della specie è dovuto essere necessariamente lo stesso che quello dell'individuo... Per ottener una classificazione naturale e positiva delle scienze fondamentali, ne dovremo ricercare il principio nella comparazione dei vari ordini di fenomeni, dei quali le scienze stesse hanno per oggetto di scoprire le leggi. Quel che vogliamo determinare, è la dipendenza reale dei vari studi scientifici. Ora tale dipendenza può risultare solamente da quella dei fenomeni corrispondenti »].

Tutt'i fenomeni osservabili... è possibile classificarli in un piccolo numero di categorie naturali, disposte per tal modo che lo studio razionale di ciascuna categoria sia fondato sopra la conoscenza delle principali leggi della categoria precedente, e divenga fondamento allo studio della successiva. Tale ordine è determinato dal grado di semplicità o, che viene a esser lo stesso, di generalità dei fenomeni, donde risulta la loro dipendenza successiva, e, conseguentemente, la maggiore o minore facilità del loro studio.

È chiaro *a priori* infatti, come i fenomeni piú semplici, e complicantisi meno degli altri, sieno necessariamente anche i piú generali: poiché ciò che si osserva nel maggior numero di casi è, appunto per questo, sciolto, quanto piú è possibile, dal nesso con le circostanze proprie di ciascun caso separato. Dallo studio dei fenomeni piú generali o piú semplici bisogna dunque prendere principio, procedendo poi successivamente sino a' fenomeni piú particolari o piú complessi, se si vuole concepire la filosofia naturale in maniera veramente metodica; quest'ordine di generalità o di semplicità, determinando in modo necessario la concatenazione razionale delle varie scienze fondamentali dovuta alla successiva dipendenza dei loro fenomeni, fissa infatti cosí il loro grado di facilità.

In pari tempo... i fenomeni piú generali o piú semplici, trovandosi a essere di necessità i piú estranei all'uomo, debbono, appunto perciò, essere studiati con una disposizione d'animo piú pacata, piú razionale: nuovo

motivo questo, di un piú rapido sviluppo delle scienze corrispondenti . . .[1]

Una prima contemplazione del complesso dei fenomeni naturali c'induce a dividerli anzitutto . . . in due grandi classi principali, comprendenti tutt'i fenomeni, la prima dei corpi bruti, la seconda dei corpi organizzati.

Questi ultimi, evidentemente, sono di fatto piú complessi e piú particolari degli altri; dipendono dai precedenti, che invece non dipendono affatto da essi. Donde la necessità di studiare i fenomeni fisiologici solamente dopo quelli dei corpi inorganici. Comunque si spieghino le differenze tra queste due specie di esseri, è certo che nei corpi viventi si osservano tutt'i fenomeni, cosí meccanici come chimici, che si danno nei corpi bruti, e inoltre un ordine di fenomeni affatto speciale, i fenomeni vitali propriamente detti, attinenti alla *organizzazione*. Qui non si tratta di esaminare se le due classi di corpi sieno o non sieno della stessa *natura*, questione insolubile che troppo si agita a' nostri giorni, per un residuo d'influsso delle abitudini teologiche e metafisiche: una questione siffatta non è di competenza della filosofia positiva, la quale formalmente fa professione d'ignorare in modo assoluto la *natura* intima di qualsiasi corpo. Ma non è affatto indispensabile considerare i corpi bruti e i corpi viventi come essenzialmente eterogenei, per riconoscere la ne-

---

[1] « Lo studio dell'uomo e quello del mondo esterno costituiscono necessariamente il duplice eterno obbietto di tutte le nostre concezioni filosofiche. Ciascuno di questi due ordini generali di speculazioni può esser applicato all'altro, e servirgli anzi come punto di partenza. Donde risultano due modi di filosofare, totalmente diversi, anzi radicalmente opposti, secondo che si proceda dalla considerazione dell'uomo a quella del mondo o, viceversa, dalla conoscenza del mondo a quella dell'uomo. Sebbene la vera filosofia, giunta alla piena sua maturità, deve inevitabilmente tender a conciliare, nel loro insieme, questi due metodi antagonistici, il loro contrasto fondamentale costituisce tuttavia il germe reale della differenza elementare tra le due grandi vie della filosofia — una teologica, l'altra positiva — che la nostra mente ha dovuto successivamente seguire . . . Prima il mondo, poi l'uomo: è questo, nell'ordine puramente speculativo, il processo positivo della nostra intelligenza; sebbene, nell'ordine direttamente attivo, debba di necessità essere inverso. Infatti le leggi del mondo dominano quelle dell'uomo, e non ne sono modificate » (*ib.*, 40e Leçon).

cessità di tenerne separato lo studio... e di procedere allo studio della *fisica organica,* soltanto dopo avere stabilito le leggi generali della *fisica inorganica*...

...La *fisica inorganica*... dev'essere ripartita in due sezioni distinte, secondo che considera i fenomeni generali dell'universo, o in particolare quelli che si verificano nei corpi terrestri. Donde la fisica celeste, o astronomia, cosí geometrica come meccanica, e la fisica terrestre... [Questa] a sua volta si suddivide... in due porzioni ben distinte, secondo che considera i corpi dal punto di vista meccanico o dal punto di vista chimico. Donde la fisica propriamente detta, e la chimica...

Una divisione analoga si stabilisce, allo stesso modo, nella scienza generale dei corpi organici.

Tutti gli esseri viventi presentano due ordini di fenomeni essenzialmente distinti, gli uni relativi all'individuo, e gli altri concernenti la specie, soprattutto quando questa sia socievole. Fondamentale è questa distinzione, principalmente rispetto all'uomo. Il secondo ordine di fenomeni è evidentemente piú complesso e piú particolare del primo; ne dipende, senza influire sopra di esso. Donde due grandi sezioni nella *fisica organica*: la fisiologia[1] propriamente detta e la fisica sociale, fondata su quella.

In tutt'i fenomeni sociali, si osserva anzitutto l'influsso delle leggi fisiologiche dell'individuo, e inoltre qualche cosa di particolare che ne modifica gli effetti, e che si attiene all'azione reciproca degl'individui, complicata in modo singolare, nella specie umana, dall'azione di ciascuna generazione sopra la successiva. È dunque evidente che per un conveniente studio dei fenomeni sociali, bisogna inizialmente prender le mosse da una conoscenza approfondita delle leggi relative alla vita individuale.

[Non già che la fisica sociale sia una semplice appendice della fisiologia, trattandosi di fenomeni omogenei, ma non identici: «sarebbe infatti impossibile trattare lo studio collettivo della specie come una pura deduzione dallo studio dell'indi-

[1] Intendi, qui e appresso: biologia.

viduo, giacché le condizioni sociali, modificanti l'azione delle leggi fisiologiche, danno precisamente materia, in tal caso, alla considerazione più essenziale »].

... La filosofia positiva si trova dunque naturalmente divisa in cinque scienze fondamentali ...: astronomia, fisica, chimica, fisiologia, e infine fisica sociale ... Secondo l'ordine [stesso], enunciato da questa formula, le varie teorie umane hanno successivamente raggiunto i tre stati, dapprima teologico, poi metafisico, e infine positivo...

... Nel nostro sistema scientifico non abbiamo segnato il posto della scienza matematica. — Il motivo di questa omissione volontaria sta nella importanza stessa di questa scienza, così vasta e fondamentale... non tanto parte costitutiva della filosofia naturale propriamente detta, quanto piuttosto vera base fondamentale, dal tempo di Cartesio e di Newton, di tutta questa filosofia, pur essendo, per parlar esattamente, una cosa e l'altra al tempo stesso... Ponendo così la scienza matematica alla testa della filosofia positiva, altro non facciamo che estendere ulteriormente l'applicazione di quello stesso principio di classificazione — fondato sopra la dipendenza successiva delle scienze, per effetto del grado di astrazione dei rispettivi fenomeni — che ci ha fornito la serie enciclopedica, stabilita in questa lezione. Ci limitiamo a restituire ora a questa serie il vero suo primo termine ... Infatti i fenomeni geometrici e meccanici sono, fra tutti, i più generali semplici astratti irreducibili, e i più indipendenti da tutti gli altri, dei quali, per converso, costituiscono la base.

(Cours, 2e Leçon).

Critica della psicologia introspettiva.

[*Nello studio, statico e dinamico, delle funzioni intelletuali*] non c'è posto per quella psicologia illusoria, ultima trasformazione della teologia, che così vanamente si tenta di rianimare oggi, e che, senza preoccuparsi né dello studio fisiologico dei

nostri organi intellettuali, né della osservazione dei procedimenti razionali che effettivamente dirigono le nostre varie ricerche scientifiche, pretende di giunger a scoprire le leggi fondamentali dello spirito umano, contemplandolo in se stesso, facendo cioè totale astrazione cosí dalle cause come dagli effetti.

Tale, dopo Bacone, è diventata successivamente la preponderanza della filosofia positiva... che i metafisici dediti allo studio del nostro intelletto, hanno potuto sperare di rallentar la decadenza della loro pseudo-scienza, solamente ricredendosi, per presentare le loro dottrine come fondate anch'esse sopra la osservazione dei fatti. Con tale intento, si sono pensati, in questi ultimi tempi, di distinguere, con una singolarissima sottigliezza, due specie di osservazioni ugualmente importanti, una esterna e l'altra interna, esclusivamente destinata quest'ultima allo studio dei fenomeni intellettuali...

Si credeva, ancora poco tempo fa, di avere spiegato il fatto della visione, dicendo che l'azione luminosa dei corpi determina sopra la rètina figure rappresentative delle forme e dei colori esterni. A ciò è stato obiettato con ragione dai fisiologi che, se le impressioni luminose agissero come *imagini,* per guardarle ci vorrebbe un altro occhio. Non è, anche a maggior ragione, lo stesso, nel caso presente?

È cosa palpabile infatti che, per invincibile necessità, lo spirito umano può direttamente osservare tutt'i fenomeni, eccettuati i suoi propri. E invero, da chi sarebbe fatta la osservazione? Per quel che concerne i fenomeni morali, si capisce che all'uomo sia possibile osservare se stesso in ordine alle passioni che lo animano, e ciò per una ragione anatomica, che cioè queste hanno sede in organi, distinti da quelli destinati alle funzioni osservatrici. [Del resto] quand'anche ciascuno abbia avuto occasione di fare sopra se stesso siffatti rilievi, è evidente che questi non potrebbero avere mai grande importanza scientifica, e il modo migliore di conoscere le passioni sarà sempre di osservarle esteriormente; infatti ogni stato di passione molto accentuato, quello stato cioè l'esame del quale avrebbe precisamente piú essenziale importanza, è, di necessità, incompatibile con l'atteggiamento di chi osserva. Ma, quanto a esaminare alla stessa maniera i fenomeni intellettuali nel momento che si compiono, c'è manifesta impossibilità. L'individuo pensante non si potrebbe dividere in due, uno che ragioni, mentre l'altro guardi ragionare. Data, in tale caso, la identità dell'organo osservato e dell'organo osservatore, come mai la osservazione sarebbe possibile?

... Da un lato ti si raccomanda d'isolarti, quant'è possibile, da ogni sensazione esterna, soprattutto bisogna vietarti

qualsiasi lavoro intellettuale; perché, soltanto che tu fossi occupato a fare il più semplice calcolo, che cosa ne sarebbe della osservazione *interna?* D'altra parte, raggiunto alfine, a forza di precauzioni, quel perfetto stato di sonno intellettuale, dovresti applicarti a contemplare le operazioni, che si compiranno nel tuo spirito, quando non vi succederà più niente! Non c'è dubbio che simili pretese i nostri discendenti le vedranno un giorno trasportate sulla scena.

[Il C. conchiude rilevando la infecondità di un tale metodo, attestata da due millenni di storia della psicologia metafisica].

(Cours, 1e Leçon).

Due soltanto sono le maniere distinte di considerare realmente tale ordine di funzioni [affettive, e soprattutto intellettuali]: o determinando, con tutta la precisione possibile, le varie condizioni organiche dalle quali dipendono, e ciò costituisce il principale obbietto della fisiologia frenologica: o direttamente osservando la effettiva successione degli atti intellettuali e morali, e ciò rientra piuttosto nella competenza della storia naturale propriamente detta . . .: son due facce inseparabili di un unico soggetto, concepite d'altronde sempre in maniera da illuminarsi reciprocamente. Così considerato, questo grande ordine di ricerche si trova legato indissolubilmente, per un verso, al complesso delle parti antecedenti della filosofia naturale, e più specialmente alle fondamentali dottrine biologiche; per l'altro verso, al complesso della storia reale, così degli animali come dell'uomo, e anche della umanità.

(*ib.*, 45e Leçon).

La fisica sociale.

...Non c'è . . . in realtà ormai, nella filosofia politica, possibilità di ordine e di accordo, se non si assoggettino i fenomeni sociali, al pari di tutti gli altri, a leggi naturali invariabili, che circoscrivano, nel loro complesso, per ciascuna epoca, fuor da ogni pericolo di grave incertezza, i limiti fondamentali e il carattere essenziale dell'azione politica propriamente detta: se, in una parola, non s'introduca per sempre nello studio generale dei fe-

nomeni sociali, quello stesso spirito positivo, che ha già successivamente rigenerato e disciplinato tutti gli altri generi di speculazione umana, la cui primitiva condizione non era stata, in fondo, piú sodisfacente... Si tratta... di fissare qui, in generale, quali debban essere il preciso obbietto e il carattere proprio di siffatte leggi... Ora, a tal fine, bisogna anzitutto estendere convenientemente al complesso dei fenomeni sociali, una distinzione scientifica veramente fondamentale... radicalmente applicabile, per sua propria natura, a qualsiasi ordine di fenomeni, e precipuamente a tutti quelli che posson essere presentati da corpi viventi — considerando separatamente, ma sempre avendo l'occhio a una esatta coordinazione sistematica, l'aspetto *statico* e l'aspetto *dinamico* di ciascun oggetto di studi positivi... [*Come nella biologia si distinguono i due punti di vista, anatomico e fisiologico, così*] in sociologia[1] la scomposizione deve compiersi in modo perfettamente analogo, e non meno accentuato, distinguendosi radicalmente, rispetto a ciascun argomento di politica, tra lo studio fondamentale delle condizioni di esistenza della società, e quello delle leggi del suo movimento continuo. Tale differenza mi sembra fino da ora cosí nettamente caratterizzata da consentirmi di prevedere che ulteriormente il suo spontaneo sviluppo potrà condurre all'abituale scomposizione della fisica sociale in due scienze principali, denominate p. es. statica sociale e dinamica sociale, essenzialmente distinte una dall'altra, come son oggi l'anatomia e la fisiologia individuali...

[Una netta scissione sarebbe oggi prematura inopportuna irrazionale: ma ciò nulla toglie alla intrinseca giustezza, né alla immediata necessità della distinzione, cioè della considerazione di qualsiasi teoria sociale da que' due punti di vista].

Siffatta dualità scientifica corrisponde con perfetta

---

[1] « Credo di dovermi arrischiare fino da ora a far uso di questo nuovo termine, che equivale esattamente alla mia espressione... *fisica sociale*, per poter designare con una parola sola quella parte complementare della filosofia naturale, che concerne lo studio positivo del complesso delle leggi fondamentali proprie dei fenomeni sociali » (*ib.*, 47ᵉ Leçon).

esattezza, nel riguardo politico propriamente detto, alla duplice nozione di ordine e di progresso... Infatti è evidente che lo studio statico dell'organismo sociale deve, in sostanza, coincidere con la teoria positiva dell'ordine, il quale invero può essenzialmente consistere soltanto in una giusta armonia permanente tra le varie condizioni di esistenza delle società umane: del pari si vede, anche piú manifestamente, che lo studio dinamico della vita collettiva della umanità costituisce di necessità la teoria positiva del progresso sociale, teoria che, rimosso ogni vano pensiero di assoluta illimitata perfettibilità, deve naturalmente ridursi alla semplice nozione di quello sviluppo fondamentale ... In conformità di tale concezione fondamentale, partendo, per seguire l'ordine metodico, dalla definizione del complesso delle leggi puramente statiche dell'organismo sociale, mi sembra che il vero principio filosofico, loro proprio, direttamente consista nella nozione generale dell'inevitabile *consensus* universale, caratteristico di tutti quanti i fenomeni dei corpi viventi, e necessariamente manifesto in sommo grado nella vita sociale. Cosí concepita, quella specie di anatomia sociale che costituisce la sociologia statica, deve avere per oggetto permanente lo studio positivo, sperimentale e razionale al tempo stesso, delle azioni e reazioni reciproche, che tutte le varie parti del sistema sociale, quali che si sieno, continuamente esercitano le une sopra le altre, e deve, in via provvisoria, scientificamente astrarre, per quanto è possibile, dal movimento fondamentale che sempre gradualmente le modifica. Per questo primo riguardo, le previsioni sociologiche, fondate sopra la conoscenza generale esatta di quelle relazioni necessarie, saranno propriamente destinate a conchiudere le une dalle altre, in ulteriore conformità con la osservazione diretta, le varie indicazioni statiche relative a ciascun modo di esistenza sociale, in maniera essenzialmente analoga al procedimento che si suole oggi seguire nell'anatomia individuale... La considerazione dinamica del continuo integrale sviluppo della umanità civile permette indubbiamente di compiere in maniera piú efficace tale interessante verificazione del *consensus* sociale, mostrando con evidenza la reazione universale, immediata

o prossima, di ciascuna modificazione particolare. Ma tale indicazione potrà essere costantemente preceduta, o almeno seguita, da una conferma puramente statica; poiché, in politica come in meccanica, la comunicazione dei movimenti prova spontaneamente la esistenza delle connessioni necessarie... Non soltanto le istituzioni politiche propriamente dette e i costumi sociali, da un lato, i costumi e le idee, dall'altro, devon essere, senza interruzione, solidali tra loro; ma, inoltre,... tutto questo complesso si ricollega costantemente, per natura propria, allo stato corrispondente dello sviluppo integrale della umanità, considerata in tutt'i suoi vari modi, quali si vogliano, di attività, intellettuale morale fisica; né alcun sistema politico, vuoi temporale vuoi spirituale, potrebbe, in generale, avere mai altro obbietto reale, fuorché di regolare in maniera conveniente lo spontaneo slancio di quelle attività, per dirigerlo meglio verso una piú compiuta realizzazione del naturale suo fine, antecedentemente determinato...

Rispetto a fenomeni di qualsiasi ordine, la filosofia positiva, secondo il fondamentale suo principio delle condizioni di esistenza, insegna sempre... che nelle relazioni dei fenomeni stessi con l'uomo, spontaneamente si stabilisce, conforme alle loro leggi naturali, un certo ordine necessario, — senza però pretendere mai che quest'ordine non presenti, per tal rispetto, inconvenienti gravi e numerosi, modificabili, entro certi limiti, con un savio intervento umano. Quanto piú i fenomeni si complicano specificandosi maggiormente, tanto piú si aggravano e moltiplicano inevitabilmente tali imperfezioni, sicché i fenomeni biologici, per tale rispetto, sono soprattutto inferiori ai fenomeni della natura inorganica. Grazie alla loro superiore complessità, i fenomeni sociali devon essere dunque, fra tutti, i piú subordinati, mentre sono anche i piú modificabili, ciò ch'è ben lungi dal bastare alla compensazione... Affatto aliena... dal ripudiare, in questo campo, l'intervento umano, [*la filosofia positiva*] ne provoca, per contro, in grado eminente, la savia e attiva applicazione, in piú alta misura che per tutti gli altri fenomeni possibili, direttamente rappresentando i fenomeni sociali come quelli che, per loro natura,

sono al tempo stesso i piú modificabili di tutti, e i piú bisognosi di essere utilmente modificati secondo le indicazioni razionali della scienza. Solamente si riserva la direzione intellettuale di questo indispensabile intervento, del quale dapprima circoscrive i limiti necessari, cosí generali come speciali... Abbracciata in tutta la sua estensione, cioè senza escludere [*la*] correlazione essenziale... tra idea di società e idea di governo, tale concezione positiva dell'armonia sociale spontaneamente fornisce... con il complesso della concreta sua applicazione, il fondamento scientifico di una sana teoria elementare dell'ordine politico propriamente detto, cosí spirituale, come anche temporale. Conduce infatti direttamente a considerare sempre, al riparo da ogni arbitrio, l'ordine artificiale e volontario come un semplice prolungamento generale di quell'ordine naturale e involontario, verso il quale di necessità tendono incessantemente, per qualsiasi riguardo, le varie società umane: dimodoché qualsiasi istituzione politica veramente razionale, per consentire una reale durevole efficacia sociale, deve avere fondamento costante in una esatta analisi preventiva delle tendenze spontanee corrispondenti, le quali sole possono fornire alla sua autorità radici bastantemente salde; si tratta essenzialmente, in una parola, di contemplare l'ordine, per poterlo perfezionare in modo conveniente, e niente affatto di crearlo, il che sarebbe impossibile...

...Resta ora... che consideriamo anche... la concezione filosofica che deve presiedere allo studio dinamico delle società umane... Solamente la dinamica sociale,... dal punto di vista puramente scientifico,... finisce di dare al complesso di questa scienza nuova il suo piú spiccato carattere filosofico, facendo direttamente prevalere quella nozione che piú nettamente distingue la sociologia propriamente detta dalla semplice biologia, vale a dire la idea madre del progresso continuo, o piuttosto del graduale sviluppo della umanità... Converrebbe... anzitutto analizzare gl'impulsi individuali, che diventano gli elementi propri di questa forza progressiva della specie umana, riconducendoli a quel fondamentale istinto, risultato eminentemente complesso del necessario concorso di tutte le nostre tendenze naturali, dal quale l'uomo

è spinto direttamente a migliorare senza tregua, sotto ogni aspetto, la sua condizione, qual che si sia, ovvero... a sviluppare sempre, per tutt'i riguardi, il complesso della propria vita fisica morale intellettuale, per quanto sia consentito, in un dato momento, dal sistema di circostanze in cui si trova situato... È importante stabilire preventivamente, con una indispensabile astrazione scientifica, facendo proprio il fortunato artifizio giudiziosamente istituito dal Condorcet, la necessaria ipotesi di un popolo unico, al quale riferire idealmente tutte le modificazioni sociali consecutive, osservate effettivamente presso popolazioni distinte. Tale finzione razionale si allontana dalla realtà, molto meno che non si soglia supporre: dal punto di vista politico, infatti, questi o quei popoli han certo i loro veri successori in tali altri, che, su qualunque suolo dimorino o da qualunque razza provengano, ne abbiano prolungato i progressi sociali, utilizzandone e proseguendone i primitivi sforzi: in una parola, la successione sociologica dev'essere soprattutto regolata dalla continuità politica, sebbene la comunanza di patria deva, d'altronde, nei casi ordinari, esercitare sopra tale continuità un influsso estremamente rilevante... Il vero spirito generale della sociologia dinamica consiste nel concepire ciascuno di tali stati sociali consecutivi come il risultato necessario del precedente e l'indispensabile motore del successivo, secondo l'assioma luminoso del grande Leibniz: *Il presente è gravido dell'avvenire* [v. s. pag. 112]. Ciò posto, oggetto della scienza è, per tale riguardo, la scoperta delle leggi costanti che dominano questa continuità e con il loro complesso determinano il corso fondamentale dello sviluppo umano. In una parola, la dinamica sociale studia le leggi della successione, mentre la statica sociale ricerca quelle della coesistenza: di modo che l'applicazione generale della prima consiste propriamente nel fornire alla politica pratica la vera teoria del progresso, mentre la seconda forma spontaneamente la teoria dell'ordine . . . I grandi progressi di ciascun'epoca, anzi di ciascuna generazione, [*risultano*] di necessità sempre dallo stato immediatamente anteriore: dimodoché gli uomini di genio, ai quali si suole troppo esclusivamente attribuirli, si presentano in

sostanza solamente come gli organi propri di un movimento predeterminato, il quale, mancando quelli, si sarebbe aperto altri sbocchi; ciò che spesso la storia verifica, nel modo piú manifesto, mostrando vari spiriti eminenti, preparatissimi a fare simultaneamente la stessa grande scoperta, la quale tuttavia ha dovuto avere un organo soltanto. . .

Sebbene le modificazioni prodotte da cause quali si vogliano, sieno . . . di necessità maggiori nell'ordine dei fenomeni politici, che non rispetto ai fenomeni piú semplici e meno vari, non potrebbero tuttavia elevarsi mai . . . al disopra della natura di pure modificazioni: restano cioè sempre radicalmente subordinate alle leggi fondamentali, statiche e dinamiche, che regolano l'armonia costante dei vari elementi sociali e la filiazione continua delle successive loro variazioni . . . La inevitabile preponderanza graduale delle influenze continue, per quanto impercettibile possa da prima sembrare il loro potere, è oggi ammessa nei riguardi di tutt'i fenomeni naturali; bisognerà bene che sia applicata anche ai fenomeni sociali, tostochè a questi si estenderà la stessa maniera di filosofare . . . In tutti gli ordini di fenomeni, le modificazioni concernono sempre esclusivamente la loro intensità e le modalità secondarie dell'effettivo loro compimento, ma senza poter influire mai sopra la loro propria natura né sopra la loro filiazione principale, il che, elevando la causa perturbatrice al disopra della causa fondamentale, distruggerebbe senz'altro tutta la economia delle leggi reali dell'oggetto . . . [*Nel mondo politico*] nel riguardo statico, le diverse possibili variazioni non potrebbero mai concernere altro che la intensità piú o meno accentuata delle varie tendenze proprie di ciascuna situazione sociale nel suo complesso . . . ma senza che nulla mai possa impedire né produrre tali tendenze rispettive, né, in una parola, snaturarle: parimente nel riguardo dinamico, la fondamentale evoluzione della umanità dovrà pure esser concepita come modificabile, in certa determinata misura, solamente rispetto alla sua semplice velocità, ma senza inversioni di sorta nell'ordine fondamentale dello sviluppo continuo, e senza che si possa interamente saltare nessun momento intermedio di qualche importanza . . . Il cammino della civiltà non si compie, per parlare con proprietà, secondo una linea retta, ma secondo una serie di oscillazioni, disuguali e variabili, come nella locomozione animale, intorno a un movimento mediano, che tende sempre a predominare: la esatta conoscenza di questo movimento consente di far sì, in antecipazione, che la regola sia data dalla naturale sua pre-

ponderanza, diminuendo quelle oscillazioni, e i corrispondenti, piú o meno funesti, movimenti a tentoni . . . Sviluppando al piú alto grado il sentimento sociale, questa scienza nuova [*la dinamica sociale*], secondo la celebre formola del Pascal [*v. s. pag.* 52], . . . rappresenta di necessità, direttamente e continuamente, la massa della specie umana, attuale, passata e anche futura, come costituente, per ogni riguardo, e sempre di piú, nell'ordine spaziale o temporale, una immensa eterna unità sociale, di cui i diversi organi individuali o nazionali, incessantemente uniti da una intima universale solidarietà, inevitabilmente concorrono, ciascuno in modo e grado determinati, alla evoluzione fondamentale della umanità: concezione veramente capitale e affatto moderna, la quale deve ulteriormente diventare la principale base razionale della morale positiva. Conducendo... al pari di ogni altra scienza reale, con la precisione consentita dalla complicazione eccessiva propria di questi fenomeni, alla esatta previsione sistematica degli avvenimenti che debbono risultare, cosí da una data situazione come da un dato complesso di antecedenti, — la scienza politica direttamente fornisce altresí all'arte politica non soltanto la indispensabile determinazione preventiva delle varie tendenze spontanee che questa deve assecondare, ma inoltre la indicazione generale dei mezzi principali che le è dato di applicarvi, in modo da evitare, quant'è possibile, ogni azione nulla o efimera, e da quel momento pericolosa, in una parola, ogni consumo vizioso delle forze di qualunque specie . . .

(*ib.*, 48ᵉ Leçon).

Nonostante la solidarietà inevitabile che regna incessantemente . . . tra i vari elementi della nostra evoluzione sociale, è puranche necessario che, frammezzo alle loro continue reazioni reciproche, uno di questi ordini generali di progresso spontaneamente prevalga, cosí da imprimere abitualmente a tutti gli altri un indispensabile impulso primitivo, quantunque debba esso medesimo ulteriormente ricevere, a sua volta, dalla loro propria evoluzione, nuovo elaterio . . . Basta distinguere quell'elemento sociale, del quale meglio si potrebbe concepire lo sviluppo, prescindendo da quello di tutti gli altri, nonostante la loro necessaria connessione universale; mentre all'incontro la nozione sua si riprodurrebbe inevitabilmente nella considerazione diretta dello sviluppo di quelli. Per questo carattere doppiamente decisivo, non si potrebb'esitare a porre in prima linea la evoluzione intellettuale, come principio necessariamente preponderante del complesso della evoluzione

della umanità. Il punto di vista intellettuale deve prevalere... nel semplice studio statico dell'organismo sociale propriamente detto; a maggior ragione dev'essere cosí, per lo studio diretto del movimento generale delle società umane. Sebbene la nostra debole intelligenza... abbia senza dubbio bisogno indispensabile del primitivo risveglio e della continua stimolazione impressa dagli appetiti, dalle passioni e dai sentimenti, il progresso umano, nel suo complesso, si è pur dovuto compiere sempre sotto la direzione necessaria di quella. Cosí soltanto, e per l'influsso sempre piú accentuato della intelligenza sopra la condotta generale dell'uomo e della società, il cammino graduale della nostra specie ha potuto realmente acquistare quei caratteri di stabile regolarità e di continuità perseverante che lo distinguono in modo cosí profondo dallo slancio vago, incoerente e sterile delle specie animali piú elevate, sebbene i nostri appetiti, le nostre passioni, e anche i nostri sentimenti primitivi si ritrovino essenzialmente in molte di quelle, e con una energia superiore, al meno per vari importanti rispetti. Se l'analisi statica del nostro organismo sociale lo mostra poggiante da ultimo, necessariamente, sopra un certo sistema di opinioni fondamentali, come mai le graduali variazioni di un tale sistema potrebbero non influire in misura preponderante sopra le successive modificazioni che la vita continua della umanità deve presentare?

(*ib.*, 51e Leçon).

[Ancora vivente il Comte, si staccarono da lui quei discepoli che non vollero seguirlo per la via avventurosa presa dal suo pensiero negli ultimi anni, ravvisando in essa un ritorno dallo stato positivo allo stato teologico. Tra questi dissidenti emerge il medico umanista EMILIO LITTRÉ (1801-81; v. s. pag. 606), che della dottrina comtiana ritenne essenzialmente il principio di relatività della conoscenza: mentre della scuola, o chiesa, ortodossa, la quale andò soggetta a ulteriori scissioni, il rappresentante piú autorevole fu PIETRO LAFFITTE (1823-1903; *Les grands types de l'humanité; appréciation systématique des principaux agents de l'évolution humaine*, 1875-97; *Théorie générale de l'entendement* [*Cours de philosophie première*, T. I], 1889; *Des Lois universelles du monde* [*id.*, T. II], 1895).

Come nella storia delle matematiche, cosí nella storia della filosofia è riservato un posto a SOFIA GERMAIN (1776-1831; *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture*, postume, 1833), che antecipò il Comte nella rappresentazione del processo, onde,

attraverso una successione di stadi, lo spirito umano, così nella filosofia e nella scienza come nella morale e nell'arte, perviene progressivamente a sodisfare il suo bisogno di unità e di totalità.

Il fisiologo CLAUDIO BERNARD (1813-78; *Introduction à la médecine expérimentale*, 1865; *La science expérimentale*, 1878) combatté il vitalismo, applicando e determinando teoricamente i principii del metodo sperimentale negli studi biologici: per le sue vedute deterministiche, può essere contrapposto al fisico ANTONIO COURNOT (1801-77; *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, 1851, nuova ed. 1912; *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1861, nuova ed. 1922; *Matérialisme, vitalisme, rationalisme: études sur l'emploi des données de la science en philosophie*, 1875, nuova ed. 1923), che diede rilievo all'elemento casuale nella realtà, attribuendo al caso (cioè alla combinazione o concorso di processi appartenenti a serie indipendenti di fenomeni) esistenza obbiettiva, del pari che all'ordine, e concependoli entrambi come fattori positivi nella produzione dei fenomeni: il C. applicò il suo probabilismo nella valutazione delle leggi naturali e nella critica della conoscenza storica].

CAPITOLO VII.

PIETRO-GIUSEPPE PROUDHON.

[N. a Besançon, m. a Parigi (1809-65). Fu un giornalista geniale, e, anche nello studio dei problemi economici e politici, essenzialmente un moralista: autodidatta e improvvisatore, scrittore fecondissimo e paradossale, fu portato dal suo temperamento dialettico a involgersi in un groviglio di contraddizioni, sí che ha potuto essere a volta a volta rivendicato e ripudiato dai seguaci dei piú diversi indirizzi: non diede mai forma unitaria e coerente alle sue idee che risentono molteplici influssi, e sono riavvicinabili per un verso al criticismo e all'idealismo del Fichte e dello Hegel, per l'altro verso all'umanismo del Feuerbach e al positivismo del Comte: aspirò a fare della filosofia, volgarizzata fra le masse popolari, l'organo di una riforma sociale, da compiere senza cooperazione della religione e della Chiesa, sul fondamento teorico e pratico di una concezione puramente razionale e umana.

Opere principali: *Qu'est-ce que la propriété? ou recherches sur les principes du droit et du gouvernement* (1840-1); *De la création de l'ordre dans l'Humanité, ou Principes d'Organisation politique* (1843); *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 2 voll., 1846; *Idées révolutionnaires* (1849); *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* (1851); *Philosophie du progrès* (1853); *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église: études de philosophie pratique adressées à S. Em. Mgr. Matthieu, cardinal-archevêque de Besançon* (3 voll. 1858; 6 voll. 1865); *La guerre et la paix: recherches sur le principe et la constitution du droit des gens* (2 voll., 1861).

Ediz. delle opere: in 33 voll. (comprese le postume, 1868-76); inoltre 14 voll. di carteggio (1874-5). Dal 1923 è in corso di pubbl. la nuova ediz. in 20 voll.

Trad. ital.: delle *Contraddizioni economiche*, Torino 1882: inoltre di numerosi altri scritti, spesso con finalità di propaganda politico-sociale. Pagg. scelte da *La guerra e la pace*, a cura di Jahier (Lanciano 1920), dall'*Epistolario,* a cura di Reggio (Milano 1917).

Studi critici: Giuseppe Ferrari, *P.-J. P.* (*Nuova Antologia*, aprile 1875); Sainte-Beuve, *P., sa vie et sa correspondance*: 1838-48 (1872); Diehl, *P.-J. P., seine Lehre und sein Leben* (3 voll., 1888-96); Muelberger, *Studien über P.: ein Beitrag zum Verständnis der sozialen Reform* (1891); *P.-J. P., Leben und Werke* (1899); Desjardin, *P.-J. P., sa vie, ses oeuvres, sa doctrine* (2 voll., 1896); Droz, *P.-J. P.* (1909); Bouglé, *La sociologie de P.* (1911); *Proudhon* (1929); Boulen, *Les idées solidaristes de P.* (1912); Bouglé e altri: *P. et notre temps* (raccolta di scritti vari: 1920); Duprat, *P. sociologue et moraliste* (1929)].

Diritto divino e diritto umano.

Il principio morale della Chiesa può enunciarsi in due parole, diventate classiche: *Diritto divino.*

Antitesi di quello, il principio morale della Rivoluzione può esprimersi con il termine opposto: *Diritto umano.*

Ci si domanda come mai, sul terreno della morale, il divino e l'umano posson essere antagonistici. È una cosa che stupisce, confonde, sembra assurda. Forse ciò deriva dal non avere noi ancora saputo comprendere la legge di Dio: tale è la opinione di quelli che, affermando la morale rivoluzionaria senz'abbandonare la idea religiosa, parlano di rigenerare il

cristianesimo o di sostituirlo con un'altra religione. Quanto a me . . . dico che qualunque religione, avendo necessariamente per suo principio di subordinare il rispetto dell'uomo al rispetto di Dio, esclude già con ciò la idea di una morale perfetta, altro non essendo la morale che la costituzione, in sé, della degnità umana. Ora, niente degnità per l'uomo, se essa, tutta o parte, gli viene ad imprestito; e però niente Giustizia.

E cosí, 1°, per quel che concerne le *Persone*:

Essendo Dio, secondo la Chiesa, il soggetto e l'autore di ogni Giustizia, avendo il diritto la propria sorgente nella coscienza divina, l'uomo non ha diritti per se stesso; altro non ha che doveri; possiede diritti solamente grazie a una costituzione dall'alto, la quale prescrive a tutti gli uomini, per riguardo a Dio, di rispettarsi reciprocamente.

Donde quei sistemi mistici di rassegnazione al volere di Dio, di annichilamento in Dio, di subordinazione alla Provvidenza, ecc.; tutti sistemi che, sacrificando il diritto dell'uomo alla Giustizia di Dio, producono, a imitazione del regno divino, il regime delle caste e delle distinzioni sociali, e metton capo alla negazione della morale stessa.

Donde anche lo spirito di arbitrio, regnante nei tribunali ispirati dal diritto divino . . .

La Rivoluzione, partendo da una idea contraria, giunge a conseguenze affatto opposte.

Secondo lei, l'uomo è il soggetto stesso del diritto; donde la conseguenza immediata che, com'egli era, in nome della sua religione, peccatore, servo e giustiziabile, il che equivale a dire punibile a discrezione, cosí, in virtú della sua autonomia, è reso libero, sovrano, e giustiziere.

Ma l'uomo, soggetto del diritto, non è unico, come il Dio della Religione. Cosí la Giustizia, immanente a ogni individuo, ma sorpassante la individualità, non tarda ad apparire come la coscienza generale che unisce, identifica, sottomette alla propria giurisdizione tutt'i membri del corpo sociale, che han comune lo stesso DIRITTO. Donde il *dovere*, espressione la quale non significa piú nient'altro che la stessa reciprocità della Giustizia.

Da tale concezione, affatto umana, del diritto e del dovere risulta in pratica un sistema d'istituzioni politiche e sociali, inverso a quello, prima generato dalla idea religiosa: uguaglianza dinanzi alla legge, libertà di discussione, suffragio universale, ecc.

[Segue la illustrazione delle applicazioni del nuovo principio all'esercizio della funzione giudiziaria].

2° Per quel che concerne la *economia sociale*:

Citerò un fatto soltanto, la proprietà.

[Qualunque ipotesi si accetti circa il principio della proprietà — sia il diritto divino, sia la *usucapione* o *prima occupazione*, sia il lavoro] . . . la proprietà è ridotta a malpartito; rimane un atto di usurpazione, un prodotto del privilegio e della forza. L'ateo, che non riconosce il diritto divino; l'eretico, che nega l'autorità della Chiesa; il ragionatore sofistico, che domanda la ragione del fatto, e offre il rimborso del costo del lavoro; il lavoratore che domanda come mai, pur lavorando, non arrivi a possedere; tutti questi uomini possono negare, e negano inconfutabilmente la proprietà, che per loro non è nulla, non esiste.

E la Rivoluzione, dal canto suo, che cosa dice?

Dichiara la proprietà *diritto dell'uomo*: e questo richiede di essere spiegato.

Per se stessa, la proprietà è un potere egoistico, che spinge l'uomo, se non incontra impedimento, ad appropriarsi quanto lo circonda, uomini e cose, e ad affermare il proprio dominio sopra l'universo. In tali condizioni, la proprietà, illimitata facoltà di assorbimento, *per fas et nefas*, rimane un fatto bruto, prodotto dell'assolutismo umano, atto di forza.

Ma l'uomo deve rispetto all'uomo, in virtú della definizione del *Diritto umano*: la tendenza di Pietro all'appropriazione è limitata dalla tendenza di Paolo verso lo stesso fine; queste due tendenze si equilibrano tra loro, e la conchiusione sarebbe ben presto il livellamento delle proprietà, se natura e libertà non venissero continuamente a modificare le condizioni dell'equilibrio. Proprio questa conchiusione egualitaria, che ha per principio il mutuo rispetto, fa della proprietà una cosa legittima. Cosí la usucapione diventa un fatto morale; la facoltà illimitata di possedere e di acquistare, salvo il rispetto della giustizia, diventa essa medesima una forza di produzione e un fattore di ordine. Ma tolta questa legittimazione tratta dal diritto e dalla tendenza alla uguaglianza, la proprietà rimane quale natura l'ha fatta, una manifestazione dell'egoismo, una pura usurpazione, un furto . . .

3° Per quel che concerne l'*ordine politico*:

. . . Certamente il diritto divino [fondamento dello Stato in tutte le società antiche, costituite sopra la religione] è meglio del diritto della forza. Ma suppone la fede; scossa questa, o solamente messa in dubbio la fedeltà dell' interpetre, il diritto, e per conseguenza lo Stato, è in pericolo . . .

La Rivoluzione nega quest'apoteosi del potere; ricusa qualsiasi autorità, anteriore e superiore all'uomo stesso. Ecco quel che la Chiesa non cessa di rimproverarle, quando dice, non senza ragione, che la Rivoluzione è l'*anarchia*.

Come mai dunque, sopra quest'anarchia dommatica avrà fondamento l'ordine? . . .

Gli è che la Rivoluzione ha concepito il potere sociale alla stessa maniera che la proprietà. Agli occhi suoi, il potere è una forza *sui generis*, come la facoltà di acquistare; forza inerente alla società press'a poco come la proprietà all'individuo; forza bruta per se stessa e fatale, ma che diventa altamente morale, e quindi rispettabile, grazie alla reciprocità di diritto che unisce tra loro i membri del corpo politico.

Alla stessa maniera, infatti, che i membri della collettività contribuiscono tutti, proporzionalmente alla propria attività, alla produzione di quella forza superiore, che costituisce la vita e la ricchezza della società — cosí debbono anche esserne tutti, in forza della reciprocità dei loro diritti, direttori e beneficiari. E come ogni giustizia emana dalla comune loro coscienza, cosí ogni legge dello Stato dalla comune loro volontà...

Il governo è illegittimo e immorale, secondo la Chiesa, se non viene da Dio, vale a dire, se non è assoluto. Secondo la Rivoluzione, invece, immorale e illegittimo è il governo, se non deriva dal consenso popolare; e tanto piú sarà morale, legale e giusto, quanto piú equa parte avrà ciascun cittadino nella direzione, grazie a un piú esatto equilibrio dei poteri e dei diritti . . .

4° Per quel che concerne il *Lavoro*:

[Il P. illustra la condanna del lavoratore, pronunciata, in nome del principio di spiritualità, dall'ascetismo, che ha in orrore il lavoro, perché tiene a vile il corpo e fa consistere tutta la eccellenza dell'uomo nella luce della idea, accesa in lui da un Verbo o *Logos* divino: di qua è facile il trapasso alla divisione della società in due caste, che attendono una alla contemplazione, l'altra al lavoro, quella sovrana e questa serva].

La Rivoluzione taglia corto a queste follie: c'insegna che l'uomo è a se medesimo il proprio verbo, il proprio rivelatore; che la sua riflessione è il riflesso della sua spontaneità industriosa; che per lui è tutt'uno lavorare e pregare, cioè apprendere; di modo che il vero sapiente, l'uomo per eccellenza nobile e santo è il lavoratore.

Nel mondo antico, al lavoratore, schiacciato da una superstizione sedicente spiritualistica, non era dato di rivendicare, in nome del diritto, la sua parte legittima nei benefizi dello sfruttamento agricolo-industriale. Gli è dato ora, grazie al diritto fondato dalla Rivoluzione, grazie a quella filosofia naturale, che con i suoi metodi certi ha trovato il segreto di assoggettare a una misura comune lo sterratore e il genio. Alle istituzioni della *Carità*, delle quali il cattolicismo si gloria, e

che, presso tutt'i popoli, hanno nei conventi il loro corollario, la Rivoluzione contrappone il DIRITTO DEL LAVORO . . .

5º Per quel che concerne la *Famiglia*:

Dal punto di vista religioso, il matrimonio è d'istituzione divina . . . La teologia non ha compreso mai la essenza del matrimonio, soltanto ravvisandovi ora un contratto civile, cioè un mercato, ora un fatto naturale, mezzo di riproduzione per la specie, rimedio contro la fornicazione per le persone, tutto ciò santificato dalla benedizione curiale . . .

. . . La Rivoluzione . . . come non ammette esistenze personali fuori dalla società, nè diritti e doveri fuori dalla Giustizia universale e dal reciproco rispetto, così non concepisce la unione normale dell'uomo e della donna, esseri morali e socievoli, fuori dalla famiglia e dalla città. Per la formazione del vincolo coniugale si richiede dunque la sanzione delle famiglie e del magistrato . . . [E questo perché] la società vive soprattutto di giustizia, e il matrimonio, se si approfondiscono le qualità rispettive dei sessi e il giuoco delle loro relazioni, appare come l'organo produttore e conservatore, non soltanto della specie, ma della giustizia, dello stesso senso morale.

[Il P. pone nell'amore e nel rispetto il fondamento del patto coniugale: e chiarisce la ragione e i limiti della uguaglianza dei sessi].

Il matrimonio, in virtú del suo principio e della sua destinazione, essendo l'organo stesso del diritto umano, la negazione vivente del diritto divino, è dunque in formale contraddizione con la teologia e la Chiesa; solamente in quanto se ne allontana, sussiste, ha potere e degnità; con quelle, ricade fatalmente sotto la legge dell'amore idolatra e passionale, devia dalla giustizia e ritorna al concubinaggio . . .

. . . È vano protestare, e domandarsi come mai possa esserci contraddizione tra la idea di Dio, adeguata a quella di somma giustizia, di somma perfezione, di sommo bene, e il progresso della umanità . . . Tale contraddizione non viene dalla Essenza divina, comunque la si concepisca, nulla di quanto esiste potendo essere cattivo in sé; viene dalla precedenza che diamo alla considerazione di tale Essenza, in cose nelle quali la ragione ci prescrive di considerare anzitutto noi stessi.

Non è . . . offendere la Divinità ricusarne cosí la giurisdizione; è mostrarne la grandezza nella perfezione dell'opere sue, le quali, considerate dal punto di vista elevato della giustizia, debbon tutte trovare in se stesse la propria ragion sufficiente e la propria sanzione.

L'uomo si rende indegno del suo Creatore, lo offende,

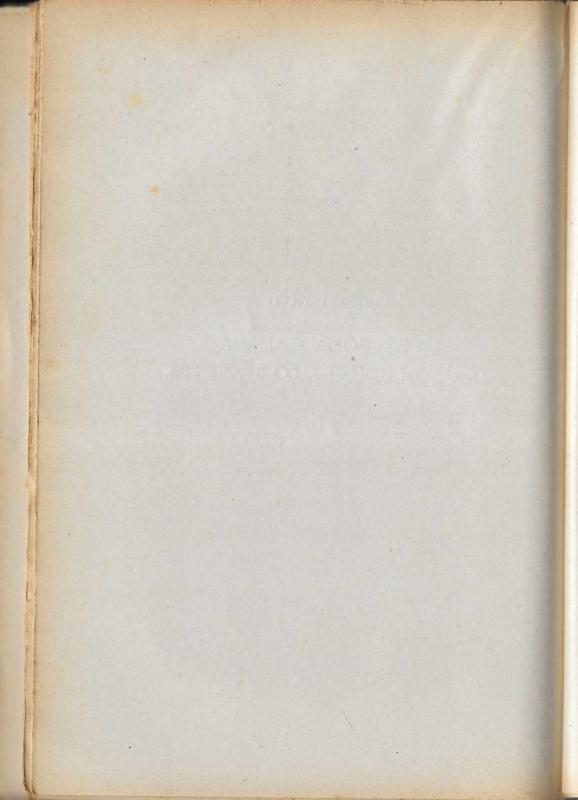
quando, per praticare il bene, ha bisogno di ricordarsi a ogni passo di una giustizia superiore e vindice; quando, per reggere ai colpi dell'avversa fortuna, gli è d'uopo far appello ai compensi di un'altra vita. Tale non è il vero eroe: per lui giustizia e felicitá, iniquità e miseria son sinonimi. La vera religione di Dio, del pari che la cura della degnità propria, gli vietano di cercare niente nell'aldilà.

Perché aspettiamo una giustizia a venire, ecco perché stiamo tanto a realizzarla in terra, e vacilliamo al cospetto dei tiranni; — perché calcoliamo sempre sovra beni ulteriori, ecco perché quaggiú siamo miserabili; — perché ci facciamo, per questa e per l'altra vita, una idea falsa della beatitudine, ecco perché disdegniamo la felicità verace che ci viene dalla giustizia, e soggiacciamo ai colpi della iniquità e alle vane tribolazioni della natura.

Per rispetto alla morale pratica e alla glorificazione dell'Ente supremo, che cosa è meglio, i sogni della fede e le sfibranti sue speranze, o questo energico *ateismo*, dato che a tutt'i costi si vuole che siamo atei? . . .

(La Justice poursuivie par l'Église [1858 ; nuova ed., 1868. È l'appello del P. contro la condanna inflittagli per il suo libro « La Justice dans l'Église &c. »]. Première partie de l'accusation, § 2).

LIBRO OTTAVO

LA FILOSOFIA ITALIANA DAL ROMAGNOSI ALLO SPAVENTA

[**Ideologi italiani**. — L'influsso della filosofia inglese e francese — spirito antimetafisico, empirismo e agnosticismo, meccanicismo e sensismo, determinismo — è manifesto nella concezione della vita, espressa, ma non sistematicamente svolta, da UGO FOSCOLO (1778-1827), il quale fu con lo Hobbes aristocratico e amoralista in politica, e si tenne alieno dalla credenza nella perfettibilità indefinita: l'uomo è dominato dal fascino delle illusioni e dalla violenza delle passioni, le une e le altre indistruttibili: la credenza nel benefico potere delle illusioni e nella virtú catartica della bellezza tempera il pessimismo, alimentato nel Foscolo anche dalla disperazione delle sorti della Patria: la sua poetica, e parimente l'interesse per le origini e lo svolgimento storico della civiltà, consentono di riavvicinarlo alla tradizione vichiana.

Amico del Foscolo, come del Manzoni, animato ne' suoi scritti storici e politici da un caldo spirito d'italianità, FRANCESCO LOMONACO da Montalbano (Basilicata), 1772-1810, seguí le idee dei sensisti e illuministi francesi (*Analisi della sensibilità, delle sue leggi e delle sue diverse modificazioni, considerate relativamente alla morale e alla politica* [1801 ?]); nei *Discorsi letterarj e filosofici* (1809) fece opera di moralista e satirico piú che non propriamente di filosofo (ediz. delle opere in 9 voll., 1831-7).

Il pubblicista MELCHIORRE GIOIA da Piacenza (1767-1829) continua la tradizione della età illuministica, coltivando gli studi di politica, economia, statistica (*Filosofia della statistica*, 1826, ecc.): questo suo orientamento intellettuale si denota anche quando considera i problemi morali e giuridici, prendendo a guida per la loro soluzione l'aritmetica morale e l'utilitarismo del Bentham (*Nuovo Galateo*, 1802: ristampe popolari moderne; *Teoria civile e penale del divorzio, ossia necessità, cause, nuova maniera d'organizzarlo* ecc., 1803: ristamp. 1902; *Del merito e delle ricompense: trattato storico e filosofico*, 1818-9). Tipico rappresentante dell'indirizzo degl'ideologi, diede opera alla volgarizzazione delle loro idee, dimostrando contro

il sensismo radicale la impossibilità di spiegare tutte le funzioni psichiche come trasformazioni della sensazione (*Elementi di filosofia ad uso delle scuole*, 1818; *Ideologia*, 1822, ecc.).

Il giureconsulto PASQUALE BORRELLI, abbruzzese di Tornareccio (1782-1849), cultore di varie scienze ed arti, discepolo di M. Delfico, s'ispira come lui al pensiero degl'ideologi francesi, particolarmente del Cabanis, risalendo, di là da questo, alle dottrine del medico scozzese GIOVANNI BROWN [1735-88: delle sue opere principali fu largamente diffusa la conoscenza in Italia, con ristampe e traduzioni: e delle sue idee fece attiva propaganda GIOVANNI RASORI (1766-1837)], e avviando la ideologia — della quale propugna una piú stretta alleanza con la filosofia naturale — dalla semplice analisi dei fatti di coscienza alla ricerca delle forze, occasionali ed efficienti o insite, nelle quali è la ragione cosí della sensazione come del giudizio e della volontà: questa concezione dinamica della vita psichica ha fatto ravvicinare il B. ai positivisti inglesi, piuttosto che ai sensisti rigorosi, e mostra in lui una certa consapevolezza di esigenze critiche: ma egli, che fu primo in Italia a conoscere direttamente Kant, ne combatte, come ipotetici arbitrari fantastici, l'apriorismo e il subbiettivismo (*Introduz. alla fil. nat. del pensiero*, 1824; *Principii della genealogia del pensiero*, 3 voll., 1825-9 [entrambi questi scritti, pubbl. con il pseudonimo anagrammatico di PIRRO LALLEBASQUE, sono compresi nella ed. delle *Opere fil.* in 4 voll., 1830]; *Bibliografia di P. B.*, 1840 [con notizie autobiogr.], anonima e attribuita dal B. a un Lorenzo Balbi).

La schiera degl'ideologi italiani si gloria infine del nome di GIACOMO LEOPARDI (1798-1837; *Operette morali*, 1ª ed. 1827; numerose ristampe recenti, corrette e annotate, della ed. definitiva; *Zibaldone di pensieri* [*Pensieri di varia fil. e di bella letteratura*], 7 voll., 1898-900; ristamp. 1913-23): è dubbia la possibilità di ricostruire il suo pensiero, del quale la morte precoce gli vietò il pieno svolgimento, in un tutto organico e coerente: le ragioni del suo pessimismo non posson essere tutte rintracciate nella sua personale infelicità, né nelle condizioni spirituali dell'epoca, e neanche ricavate in modo esclusivo da una o l'altra delle filosofie, antiche e moderne, ch'egli ebbe familiari; ma com'egli si accosti alle correnti che prevalsero nel Settecento e nel primo Ottocento, traendole a conseguenze estreme, e come se ne discosti, apparirà chiaro a chi consideri il suo positivo apprezzamento delle dottrine empiristiche e sensistiche, lo scetticismo gnoseologico o agnosticismo, non alieno tuttavia da concessioni al materialismo, la dottrina del piacere, ch'è oggetto d'inesauribile ricerca e fonte di benefiche illusioni ma anche d'inevitabili delusioni, la tesi che ne deriva, della

necessaria progressiva infelicità dell'uomo e della indistruttibilità delle fallaci speranze, la critica della credenza nella perfettibilità, la rampogna alla natura indifferente e matrigna, dominata da un ferreo cieco meccanismo, contro la quale altra difesa non abbiamo, fuorché l'universale operoso amore umano.

[**Cataldo Jannelli** da Brienza (1781-1849; *Cenni sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane*, 1817; ristamp. 1832), caldo estimatore e libero censore dell'opera del Vico, si propose di continuarla, delineando un vasto programma di filosofia della storia, e di critica e metodologia storica, quale si conviene alla maturità della ragione umana: in contrasto con i *Pensieri* di M. Delfico (v. s. pag. 256) sostenne la utilità (scientifica) della storia].

CAPITOLO I.

GIAN DOMENICO ROMAGNOSI.

[N. a Salsomaggiore, m. a Milano (1761-1835), amico e biografo del Gioia. La sua mente, dominata dall' interesse per i problemi del diritto, della legislazione, della educazione, si esercitò tuttavia anche sul terreno propriamente speculativo, seguendo un indirizzo che può largamente designarsi come sperimentale o positivo. Lo studio del Wolff sviluppò in lui le tendenze sistematiche; lo studio del Bonnet gl' infuse il gusto dell'analisi e della osservazione psicologica, insieme con la persuasione della insostenibilità del sensismo puro. Piú di tutto è vicino al movimento ideologico, e tiene la sua ideologia parimente discosta dal sensualismo e dall' intellettualismo, dal realismo ingenuo e dall'idealismo, dallo sperimentalismo indutivo e dal trascendentalismo, pensando cosí di riuscir a sodisfare la duplice esigenza dell'attività dello spirito e della oggettività del reale.[1] Particolarmente con la dottrina del *senso*

---

[1] A questo programma s'informò l'eclettismo italiano, ch'ebbe pretese di priorità e indipendenza rispetto all'eclettismo francese: suo principale rappresentante fu il cremonese BALDASSARE POLI (1795-1883: *Saggio di un corso di fil.*, 1832; *Elem. di fil. teoretica e mor.*, 3 voll., 1837), autore delle Note (alcune son opera del Romagnosi) e Supplimenti al *Manuale della Storia della Filosofia* del Tennemann, trad. Longhena, 1832-6).

logico, o della funzione riferente dell'intelletto, accentuò la tendenza, propria dell'ideologismo nella sua ultima fase, a metter in luce l'attività spontanea dello spirito: e questo lo ha fatto giudicare vicino a Kant, molto piú ch'egli medesimo non si ritenesse (*Esposizione storico-critica del Kantismo e delle consecutive dottrine* [art. su l'opera del bar. P. Galluppi, intitolata: « Lettere filosofiche &c. »], 1828-9; ripubbl. con altri *Opuscoli filos.* da FONDI, 1919). Dalla tradizione illuministica lo tenne inoltre discosto l'acuto senso storico, che lo portò a celebrare e a innovare le idee del Vico.

Opere principali (v. anche s., pag. 257): *Genesi del diritto penale* (1791: 3ª ed. compiuta, 1823-4); *Introd. allo studio del diritto pubbl. universale* (1805: nuova ed., 1825, alla quale servon di prolegomeni cinque lettere al criminalista Valeri sull'ordinamento della scienza della cosa pubbl., 1826); *Della costituz. di una Monarchia naz. rappresentativa* (Tomo I, 1815. Forma la Parte I [Teoria generale] della postuma *Scienza delle costituzioni*, 1848); *Assunto primo della scienza del diritto naturale* (1820); *Che cosa è la mente sana? Indovinello massimo che potrebbe valere poco o niente* (1827; ristamp. 1917); *Della suprema economia dell'umano sapere in relazione alla mente sana* (1828); *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento, con esempio del suo risorgim. in Italia* (1832: riproduce anche parti di opere precedenti. Si compie con le postume *Vedute eminenti per amministrare l'economia dell'incivilimento*, 1834). Tra gli scritti postumi: *Ricerche sulla validità dei giudicii del pubblico a discernere il vero dal falso* (1795-6).

Ediz. delle opere: in 19 voll. (24 tomi), 1832-40; ma la ediz. migliore è quella curata da ALESSANDRO DE GIORGI, 1841-8, in 8 voll. (ciascuno diviso in due parti: gli scritti piú importanti, dal punto di vista fil., nei voll. I°, P. Iª e IIª; II°, P. Iª; III°, P. Iª; IV°, P. Iª; VIII°, P. Iª), e comprendente anche, dello stesso De G., « Cenni sulla vita di G. D. R. », « Biogr. di G. D. R. », « Saggio sulle leggi naturali dell'ordine morale ». Il vol. curato dal DE SARLO, *La filosofia politica di G. D. R.* (1917), comprende estratti dalle *Vedute fondam.* ecc., le *Vedute eminenti* ecc., le *Osservaz. su la Scienza Nuova di Vico* (1822), *Alcuni pensieri sopra un'ultra-metafisica fil. della storia* (1832), gli opuscoli (1792-3) *Che cosa è eguaglianza?* e *Che cosa è libertà?*

Studi critici: FERRARI, *La mente di G. D. R.* (1835; 2ª ed. 1839, ristamp. 1913); CANTÙ, *Notizia di G. D. R.* (1835, rist. 1840); VADALÁ-PAPALE, *La funz. organica della società e dello Stato nella dottrina di G. D. R.* (1887); BARTOLOMEI, *Del significato e del valore delle dottr. di R. per il criticismo contemp.* (1901); D'AGUANNO, *G. D. R. filosofo e giu-*

reconsulto (1902-7); BIAMONTI, *Saggio di interpretaz. del concetto di ordine morale di ragione nel sist. etico-giur. romagnosiano* (opusc., 1907); VARI, Scritti raccolti nell'*Annuario* 1926-7 del R. Liceo di Parma].

Definizione dell'incivilimento: sue leggi.

. . . Nel fissare i concetti di *vita civile*, di *incivilimento*, di *cultura nazionale* . . . il filosofo deve esercitare su l'opinione [*intendi*: sul cosí detto « senso commune morale », ch'è soggetto a fluttuazioni e « alle vicende dello stato artificiale della cultura, delle religioni, dei Governi, e della educazione »] i diritti della ragione, mostrando che si tratta di cogliere il fondo delle cose alle quali la cultura va congiunta, sia per non recalcitrare con ruina contro la natura, sia per secondarla con avvedutezza, sia per non affrettare i progressi con imprudenza; in somma, per operare giusta la suprema legge della *opportunità*.

Assunto quest'officio, e raccogliendo . . . le condizioni di quello che appellasi *incivilimento*, si giunge all'ultima e piú generale espressione, da cui risulta esser esso QUEL MODO DI ESSERE DELLA VITA DI UNO STATO, PE'L QUALE EGLI VA EFFETTUANDO LE CONDIZIONI DI UNA CULTA E SODDISFACENTE CONVIVENZA. — Si parla di uno Stato, e però d'un popolo che ha nido ed abitazione stabile sopra un dato territorio, e che vive con civile governo . . . L'andare poi effettuando le condizioni di una culta e soddisfacente convivenza forma propriamente il carattere di vita civile, la quale non si può confondere con la vita semplicemente aggregata . . . Questa vita civile, questa convivenza, diversa dalla materiale coesistenza, non si può figurare fuorché in un consensuale consorzio, nel quale positivamente si dia opera di pareggiare fra tutti i collegati al maggior segno possibile le utilità mediante l'esercizio sicuro della commune libertà; e nel governo risegga unità, potenza, giustizia e protezione . . .

. . . A buon diritto potevasi comprendere nel concetto della parola *incivilimento* tutto lo stato sociale, perché quella cultura e quella elevazione che abbaglia è necessariamente annessa alle condizioni favorevoli alla buona convivenza. Se il fiore della cultura mentale, la urbanità e lo splendore nell'industria e nel modo di vivere si sono presso li antichi mostrati nell'epoca nella quale spuntava la cosí detta corruzione, forseché si avrebbe il coraggio di attribuirli a questa pretesa corruzione? Non dovremmo piú tosto pensare essere un parto concepito e

maturato nel periodo dell'integra e libera convivenza, manifestato nella seguente età? E come no? La decadenza della cultura si fa tosto sentire co'l crescere della stessa sociale corruzione. Le cause produttive della cultura non sono forse dimostrate proprie dell'antecedente età? Non è forse assurdo far nascere da una pianta infetta ottimi frutti? . . . La cultura, alla quale si vorrebbe annettere il concetto di *incivilimento*, è un prodotto naturale della sanità del corpo sociale; come la piena fioritura nasce dalla buona condizione e dal buon terreno su cui cresce un albero, e dalla sana atmosfera. Controsenso fisiologico, politico è quello di separare la cultura dalla moralità e dalla vera potenza civile di uno Stato.

... La FILOSOFIA DELL'INCIVILIMENTO... sarebbe una chimera senza il testimonio della storia... non può nascere se non dopo ch'egli [l'incivilimento] si sviluppò e progredí in modo da poter fare indovinare anche il suo ultimo termine. Egli deve rassimigliare ad un drama tanto innoltrato, che lasci intravedere la sua soluzione. Diciam meglio: egli deve rassimigliare ad una curva in gran parte percorsa da un nuovo pianeta, che somministri al calcolo i dati per determinare l'orbita ricercata. Una vista retrospettiva di fatti, nella quale la vita selvàggia forma il margine della carta esprimente il corso dell'incivilimento, ci mostra tantosto le sue quattro grandi divisioni, contenenti le quattro età, cioè quella dei *Temosfori*, quella dei *maggiorenti*, quella delle *città*, e quella delle *nazioni*, con la progressione dal piccolo al grande, dal diviso all'unito, e sotto l'azione dei poteri dominanti reali della natura, comunque travisati dagli uomini.

. . . Ordinati i fatti, almeno nei loro grandi risultamenti, e verificatane la costanza avvalorata anche dalla teoria, se ne possono indagare le grandi leggi . . .

L'assegnare le cause dell'*incivilimento* forma l'ultimo sforzo della filosofia . . .

L'incivilimento sta fra i due estremi della cosí detta *barbarie* e della *corruzione*, la quale si potrebbe giustamente intitolare *barbarie decorata*. Di fatto la barbarie non viene confusa con la malvagità, né con l'istinto tigresco, ma si suole far consistere nella mancanza di una culta e soddisfacente convivenza. — Cosí pure la corruzione non viene confusa con la inumanità dei masnadieri, o con l'audacia dei partigiani; ma si suole far consistere in una mancanza di quelle virtú sociali che formano la sanità e la dignità della convivenza. La *corruzione* pertanto si potrebbe dire quello stato di alterazione della vita normale civile che tende sordamente alla disolu-

zione di lei [per esser tolto l'equato contemperamento delle forze] . . .

Ho detto . . . che l'incivilimento è un *modo di essere della vita di uno Stato*. Un progresso dev'essere considerato come una forma della vita di lui. Dunque l'aggregazione con la sua vita collettiva qui vengono prese in considerazione, onde indovinare il secreto della loro composizione e del loro movimento. Questa precisione è importante. Voler rompere questa veduta complessiva e semplice per entrare in enumerazioni speciali, sarebbe opera perduta. Una culta e soddisfacente convivenza è un effetto solidale, a produrre il quale concorrono tutti i membri dell'alleanza. Questo concorso viene effettuato con una tale varietà di capacità, di industria e di perfezionamenti individuali, ch'egli è impossibile fissare l'incivilimento medio imaginato da alcuni innocenti scrittori. Dal garzone . . . al mecanico . . . ; dal mastro di casa . . . al filosofo . . . ; dal rustico amministratore di una famiglia di agricoltori, fino al direttore dello Stato, e cosí discorrendo; tutti con disparati generi e gradi di cognizioni e di poteri concorrono a costituire una culta e soddisfacente convivenza. Dunque sarebbe stata impropria qualunque maniera con la quale l'idea d'*incivilimento* si avesse voluto staccare dall'aspetto solidale della vita dello Stato . . .

La *vita* non è cosa che per sé stessa si possa veramente rappresentare . . . Ciò che chiamiamo *vita* non è che il complesso degli effetti visibili della medesima, ridotti alla loro piú semplice espressione. Con questa espressione noi definiamo la vita animale quello stato di mozione fisico-sentimentale, che risulta dalla natura propria dell'essere misto. Crescere, svilupparsi, nutrirsi, riprodursi, agire in mille sensi diversi, sono, propriamente parlando, *funzioni* della vita.

Dal complesso soltanto di queste funzioni noi passiamo ad imaginare l'esistenza di un PRINCIPIO energico posto in azione dagli stimoli esteriori. Ma questo principio che cosa sia in sé stesso, da quali poteri venga costituito o mantenuto, noi no'l sapiamo, né lo sapremo mai; come non conosciamo né conosceremo mai che cosa sia in sé stessa la forza, e quale sia l'intima natura delle cause prime.

La vita vegetale ed animale non risiede veramente che negli individui, perché in natura non esistono fuorché individui. Dunque il nome di *vita reale*, applicato alle civili società, in ultima analisi altro propriamente non può essere, fuorché la vita degli uomini successivi che compongono sí fatte società.

Ma ciò non presenta veramente una vita individua, ma piú tosto una somma successiva di tante vite, quanti sono li uomini

componenti quella data società. Se dunque si attribuisce il nome unico di *vita* al corpo morale della società, ciò si fa per una specie di finzione appoggiata ad un'altra finzione. S'incomincia dall'imaginare una civile società a modo di persona, e quindi a simiglianza dell'individuo si passa ad attribuirle una vita propria, tutta collettiva e tutta distinta da quella dei rispettivi individui. Cosí la parola *vita*, parlando degli Stati, viene adoperata non in senso proprio e naturale, ma in senso traslato ed artificiale.

. . . Le api, come li altri animali viventi, a parer nostro, in società cooperano, se si vuole, a date funzioni, ma non ricevono dalla società stessa l'anteriore potere direttivo ad eseguirle. Essi poi non hanno il potere di variare o migliorare, a senso nostro, sí fatte funzioni.

Venendo all'uomo, dobbiamo noi forse dire lo stesso? Che cosa egli è? Un essere misto capace di ragionevolezza. Come animale semplicemente senziente, considerato solitario, egli è il meno difeso di tutti. Come animale ragionevole, considerato in compagnia de' suoi simili, egli è il piú forte ed il piú guarentito di tutti.

Dalla nascita non porta fuorché la capacità ed il germe chiuso dell'intelligenza. Egli lo sviluppa e lo rinforza in società, e per mezzo solo della società. Ivi la tradizione non solo della sua età, ma di quella de' suoi antenati, lo rende ricco e forte, somministrandogli il potere cumulato de' suoi contemporanei e de' suoi maggiori. Ivi pure addestra la sua machina ad eseguire l'intenti, sia esteriori, sia interiori, della sua ragionevolezza. I monumenti da lui lasciati e le tradizioni da lui trasmesse servono ad accelerare vie piú l'utile sviluppamento de' suoi discendenti.

Dunque tutto l'uomo non si sviluppa, né si svilupperà mai nel breve corso della vita individuale, ma si sviluppa in massa co'l corso dei secoli. Se noi consideriamo con la mente l'uomo ideale esistente nei secoli, noi siamo costretti ad elevarci ad una considerazione complessiva ed astratta, nella quale perdendo di vista l'individuo, e ponendo attenzione alla sola specie, ci accorgiamo che questa specie, che chiamiamo *uomo* in genere, non è veramente, nella sua parte morale e nelle sue esteriori produzioni, identico con quello [*sic*] de' secoli anteriori. Tutto anzi ci si presenta cosí affetto da vicissitudini variate, ora ascendenti ed ora discendenti, che non possiamo alla specie umana attribuire le proprietà delle famiglie non umane viventi in società. In vece in quelle popolazioni, le quali per un complesso di circostanze interne ed esterne sembrano tendere piú delle altre all'equilibrio degl'interessi e dei poteri, noi riscontriamo un magistero della natura, pe'l quale, nell'atto ch'essa

avvicina li uomini a questo equilibrio, pare anzi sempre piú che sottragga ad ognuno il potere di arrivarvi.

Di fatto, considerando l'effetto del sociale sviluppamento, ci par di vedere che in ultima analisi non si lascia all'individuo che una piú o meno piccola attitudine personale. Il massimo lume, il massimo bene, la massima potenza risiede nel tutto; e da questo tutto ognuno ritrae tanto piú di lume, di bene, di potenza, quanto minore è la frazione di potere individuale che a lui rimane in senso isolato. Per la qual cosa, a proporzione che l'individui e le famiglie sembrano bastare a sé stesse, le società sono meno innoltrate, meno collegate, meno felici e meno potenti.

... Lo stato di ragionevolezza e di moralità a cui giugne l'uomo interiore ... viene operato mediante la cooperazione sociale dei sensi e degli organi esteriori ... [sorge] dalla sociale costituzione ed azione dell'essere umano ...

[Senza soffermarsi sopra le corrispondenze tra i periodi di sviluppo mentale e fisico dell'individuo, e la vita delle nazioni, il R. procede a illustrare] la Reazione della possanza interiore su la vita esteriore degli Stati. Co'l distinguere si creano le ricchezze intellettuali, e co'l rappresentarle co'i segni si crea la potenza mentale. Cosí in società co'l dividere le professioni ed i lavori si dà un valore sociale al maggior numero d'uomini, e si creano e si perfezionano i diversi beni; e co'l sistema rappresentativo le società divengono possenti. Di quest'ultimo fenomeno ci fanno fede la parola, li scritti, i telegrafi, le monete, le cambiali, e tutto l'altro corredo delle misure, degli stromenti e dei segnali d'ogni genere, non che i procuratori, i rappresentanti, ec. ec. Co'l sistema rappresentativo date corpo all'invisibile, rendete mobile ciò ch'è fisso, stabile ciò ch'è fugace, maneggevole ciò ch'è rigido, comprensibile ciò ch'è immenso, determinato ciò ch'è indefinito, e per tal maniera procacciate all'uomo una possanza, dirò cosí, invisibile, la quale abbraccia la terra e cammina co' i secoli.

Nel creare e conservare la persona collettiva della società, nel contemplarla ne' suoi movimenti assoggettati al tempo, voi realmente vedete che i privati e le famiglie divengono, dirò cosi, simboli della loro età, o sia del grado di civiltà nel quale trovasi tutto l'aggregato sociale. Considerando poi questi privati e queste famiglie in relazione al tutto, essi sono fatti altretanti centri di tutti i diritti pubblici e privati nell'atto che contraggono passo passo una vie piú utile dipendenza dal tutto, la quale si risolve in una maggiore individuale libertà. Quanto al publico, ognuno, per diritto, essendo eguale al suo concit-

tadino, acquista realmente la qualità di confederato indipendente, il quale perdendo solo la facoltà di mal fare, procaccia la tutela commune, e ritrae utilità e potenza in proporzione del carato da lui conferito.

Quanto poi al privato, noi incontriamo nell'ordine economico, fondamento di ogni vita civile, la profonda, vasta e provida instituzione di far sussistere e di propagare le reali azioni ed obligazioni a traverso le ruine del tempo, a malgrado lo scambio delle persone, come se i membri della società fossero immortali. Mirabile effetto del sistema rappresentativo! Con questo magistero il sistema economico acquista una vita cosí regolare, cosí unita, cosí progressiva, che le società ne ricevono vigore e prosperità, come i corpi animali la ritraggono dalla libera circolazione del loro sangue. Mercé di questo magistero di fatto fra vivente e vivente, e fra i viventi e la posterità, procedono le ricchezze, e si eccitano ed assicurano le aspettative. Per tal modo tutta la serie degli atti privati e delle sociali transazioni viene assoggettata ad una cosí rigorosa continuità, come se fosse effettuata da membri non caduchi componenti una sola persona. Cosí per una necessaria reazione del tutto su le parti l'immortalità e l'unità del corpo sociale si communica per riverbero a tutte le transazioni private, in modo che tutti i contemporanei fra di loro, e questi co' i posteri, sono collegati con un sí stretto commercio, che sembrano rappresentare in ogni istante una sola vivente persona . . .

Sistemato l'ordine delle ricchezze con la libera ed universale concorrenza; ampliata spontaneamente quell'aurea mediocrità, per cui si prevengono i vizj dell'opulenza e i delitti dell'indigenza, e possentemente si promovono le utili cognizioni ed i buoni costumi; eccitata in ognuno la operosità, il rispetto agli altrui diritti, e la tutela dei proprj; provocata la cordialità fra i conviventi; appoggiata co'l vertice della sociale convivenza la privata educazione, e communicato alle famiglie un movimento ascendente, stimolato da tutte le aspettative economiche, morali e politiche, nasce il concorso degl'individui, dei consorzj e dei governi allo stesso effetto; talché una sola mente, un solo cuore ed una sola mano sembra esistere ed agire in uno Stato atteggiato a civiltà . . .

. . . Si trova o no esistere [in una civile società] tali e tanti caratteri proprj di personalità individua e di fusione progressiva dell'unità individuale nell'unità collettiva, di modo che la qualità di persona sociale competa eminentemente alla specie umana [?] . . . non vediamo noi forse che ad ogni generazione s'infonde nell'individuo un nuovo e diverso potere, dirò cosí, di tradizione, talché l'uomo di una innoltrata posterità non si può dire moralmente e politicamente essere piú lo

stesso di quello dell'antichità? . . . non è egli manifesto che sorgono tutti i caratteri di una vita collettiva individua, e tutta propria di queste persone morali, da noi appellate *società civili?*

Dunque a buona ragione fu adottato il titolo di *vita degli Stati* per esprimere appunto questa mozione collettiva che cammina co' i secoli, e che non si può figurare ed effettuare fuorché con l'esistenza di queste stesse morali persone . . .

[Quel] modo di essere della vita di uno Stato [nel quale si è visto consistere l'*incivilimento*] . . . è propriamente il consensuale, il regolato, l'atteggiato co'l pareggiamento universale delle utilità mediante l'esercizio assicurato della commune libertà. Questo modo si può assimigliare al regime temperato di un corpo d'altronde vivente in un paese non deserto, né sotto un clima malsano.

Quest'avvertenza era necessaria onde sbandire la prevenzione, che ogni popolazione selvaggia possa, almeno co'l corso dei secoli, elevarsi a civiltà con la sola propria energia. Questo pensiero sarebbe erroneo. Tranne il concorso delle piú felici circostanze di un paese unico, nel quale prima spuntò, crebbe e si difuse l'incivilimento, e da cui, con la maniera sperimentata efficace, fu trapiantato di fuori, non si può trovare l'esempio che verun popolo siasi da sé stesso incivilito. Questo serva di avviso a que' male informati tessitori di civili società, i quali, mediante fantastiche speculazioni, pretendono di far sorgere dove lor piace le città . . . La storia non ci fornisce verun esempio di incivilimento *nativo*, cioè originario e proprio, ma ricorda soltanto il *dativo*, cioè communicato ed iniziato per mezzo o di colonie, o di conquiste, o di Temosfori.[1] Questo innesto poi non poté essere eseguito, e certamente radicato e mantenuto, fuorché in que' paesi nei quali il terreno ed il clima

[1] « Sotto il nome di *civiltà nativa* io voglio significare quella che si va naturalmente sviluppando sotto l'impulsi liberi, dirò cosí, della natura e della fortuna in dati luoghi e in dati tempi. — Questa è diversa dalla *dativa*, cioè da quella che o viene introdotta presso bamboli umani dai Temosfori, come sarebbe quella dei Peruviani e degli antichissimi dell'Asia; o commandata dai conquistatori già prima dirozzati dai Temosfori. Fra queste due specie di civiltà se ne può figurare una terza, che direbbesi *mista*, nella quale il dominio originario di famiglia, introdotto e conservato per una tenace consuetudine presso i capi, viene raffazzonato dalle instituzioni religiose, e da convenzioni e lumi tradizionali ».

(*ib.*, XXI).

si prestavano ad avviare la civiltà, ed a proporzione che ne offrivano la effezione . . . Tutte le nazioni conosciute . . . segnano uno stato anteriore di nativa barbarie, e la derivazione dell'incivilimento da gente straniera. Lo che viene confermato anche dalla uniformità delle credenze, e di usi artificiali che attestano l'unità di origine, sia mediata, sia immediata, e quindi la fonte esterna dell'incivilimento . . .

Si vuole . . . che [la convivenza] sia *culta* e *soddisfacente*... L'uomo tanto è in possesso di fare, posti i mezzi fisici, quanto è in possesso di sapere. Una nazione non può soddisfare alle sue esigenze quando i suoi lumi non le fanno conoscere che cosa commandi il tempo, o quando non sa prevedere le conseguenze della sua posizione . . . — . . . La cultura della mente e quella del cuore formano per sé stesse un bene per l'uomo non limitato a materiali bisogni; e come recano una sublime soddisfazione alla mente indagatrice, cosí difondono amenità e splendore su tutta la convivenza . . . Il segnale visibile della somma cultura sarà l'affratellare tutte le produzioni dottrinali, morali, estetiche, economiche in un solo consorzio, e la reciproca stima dei cultori dei rami diversi agevolata dalla libera concorrenza.

Ho parlato finalmente di una *convivenza* SODDISFACENTE. Qui bisogna intenderci; e ciò tanto piú importa, quanto piú vediamo che fra ingegni stimabili furono risuscitate a' dí nostri tutte le greche questioni su'l piacere e la virtú, su l'utile e il giusto, su la morale interessata e disinteressata, su l'egoismo e la socialità. — Distinguo dunque a dirittura ciò che si può in fatto *desiderare* da ciò che positivamente si può *effettuare*, e finalmente ciò che conseguentemente si può *praticare*. Quanto al primo punto, consultando l'istinto umano, egli non sembra aver confini; ma, a conti fatti, quando le soddisfazioni equilibrano i bisogni, sia fisici sia morali, si giunge al riposo, il quale pare il vero centro di gravitazione dell'umanità. Tutta la difficoltà sta nei *mezzi*. Lo spirito umano fattosi centro dell'universo, e dovendo pur piegare sotto l'ordine esistente, architetta, per quanto è possibile, un sistema di mezzi praticabili, che sono dimostrati necessarj alla naturale ed ingenita sua tendenza, e viene in ciò soccorso anche in fatto dalle inspirazioni naturali. A questo sistema dà il nome di *ordine della moralità*, o sia *delle azioni libere umane*. — Ma questo sistema, cosí disceverato, viene tracciato per conto del fabricatore, e non per quello dell'universo . . .

. . . Parlando dell'incivilimento di un popolo, se possiamo prendere come norma l'ordine opinato, converrà però sempre associarlo con la necessità, dirò cosí, costitutiva della natura,

la quale permette di effettuare quel modello opinato soltanto secondo certe posizioni, certe gradazioni e certe circostanze; talché la soluzione del problema della convivenza soddisfacente si riduce a trovare nelle date circostanze quello stato nel quale si raggiunga il massimo di bene ottenibile co'l minimo di male evitabile.

... La mente del filosofo incomincia a fissare la migliore conservazione co'l praticabile perfezionamento, come scopo di questo sistema. Passando indi ad esaminare i mezzi, trova che dopo il territorio ed il clima si è lo stato di sociale consorzio non qualunque, ma conformato a conservazione mediante il perfezionamento. Fermata quest'idea, ed esaminando le esigenze di questa socialità, egli necessariamente è portato alla formula della potenza civile dello Stato, nella quale si verifica il massimo di lumi, di bontà, di vigore. Le condizioni di questa potenza sono assegnabili, dimostrate, imperiose; e però la formula dell'incivilimento acquista un valore positivo irrefragabile.

Ma passando all'applicazione positiva, non conviene avere borie nazionali, ma bensí modellare la concepita formula alla varia condizione delle genti, avuto riguardo alla varietà con cui la natura produce e conserva tutte le cose. Alle condizioni suddette viene necessariamente alligato l'effetto della ottenibile conservazione. Che cosa aveva, p. es., l'isola di Taiti ad invidiare agli Europei? Nulla certamente. Che cosa diviene tuttodí sotto l'istruzione degl'Inglesi metodisti? Consultate le relazioni dei viaggiatori, e lo vedrete pur troppo.

Malgrado però tutte le varietà, sono necessarie alcune condizioni, senza le quali non può esistere una soddisfacente convivenza. Queste condizioni si debbono verificare tanto nelle cose, nelle persone e nelle azioni dei privati, quanto nell'esercizio della giustizia publica; e prima di tutto nella solidità e ripartimento degli ordini fondamentali ... [Quanto a quel secondo punto] senza la protezione publica, che assicuri il debole contro il forte, il leale contro l'ingannatore, l'ignorante contro l'accorto; senza una libera communicazione e fratellanza fra le professioni, ed un libero passaggio dall'una all'altra classe, dall'uno all'altro grado; senza il corso libero fra la possidenza e il commercio, per cui questo torna a migliorare e ravvivar le campagne, e queste vengono a soccorrere l'industria manifatturiera, mentale e commerciale, non esiste vero incivilimento. Queste condizioni sono perpetue ed indispensabili.

Quanto poi all'ordinamento fondamentale, non si potrà dir mai essere civilmente posto, radicato ed assicurato, se, salva l'unità necessaria di direzione capitale, le genti non siano ri-

partite (con tutti i compatibili rami di attribuzioni) in gremj proporzionati di locale attività, pe'i quali la individualità venga con l'opera impegnata nella socialità. Senza questa dispensazione di politica fisiologia la nazionale vitalità non si può dire fondata e assicurata... la convivenza non potrà mai essere soddisfacente, perché le personalità collettive si sentono inceppate, e l'egoismo individuale soverchia, discioglie e ammortisce la socialità [mancando l'equilibrio tra il vigore delle membra e quello del capo, tra gl'interessi dei singoli e l'attività delle personalità collettive. Il processo dell'incivilimento conferisce poi alla concordia interna ed alla pace esterna, per l'estendersi e stringersi dei vincoli tra gl'individui, e tra le società vicine e lontane]. Dagl'interessi materiali bene ordinati sorgono i morali; e tutto ciò entra nella nozione dell'incivilimento, e della culta e soddisfacente convivenza...

... L'incivilimento viene, con la legge della continuità, 1° Preparato e stimolato dalla natura. 2° Ingerito ed avvalorato dalla religione. 3° Radicato ed alimentato dall'agricultura. 4° Secondato e tutelato dal Governo. 5° Esteso e perfezionato dalla concorrenza. 6° Consolidato e canonizzato dall'opinione. 7° Mantenuto e sanzionato dalla natura.

[Il R., dopo avere partitamente illustrato questi fattori e la loro specifica azione, dimostra infine come «al progressivo, solido e piú proficuo incivilimento» richiedasi «una speciale VOCAZIONE NATURALE, per cui uno Stato primeggi sopra li altri», e per un certo tempo li dòmini, promovendone l'elevamento, fin che non sieno in grado di progredire da se stessi. «... Come prima d'ogni artificiale direzione la natura sola fa tutto; cosí, dopo che l'arte politica, figlia della natura, e che reagisce su la natura, ha consummati tutti i suoi sforzi, la natura tiene palesemente la bilancia degli Stati... La forza segreta ed invincibile dell'ordine naturale... è veramente la sola che nel fratempo della lunga lotta fra l'ignoranza e la scienza, fra l'intemperanza e la moderazione, fra il male inteso interesse e le piú illuminate providenze, urta, reagisce e sospinge il mondo morale, per avviarlo su l'unica corrente dell'eterna ed inviolabile equità, conforme all'ordine vivificante ed equilibrante che regna in tutto il sistema dell'universo». La stessa «forza naturale superiore, la quale stabilisce le condizioni onde costituire il buon temperamento degli Stati politici... stabilirà anche le leggi del loro movimento... che tutte si possono ridurre ad una sola. Questa si è — la tendenza perpetua di tutte le parti di uno Stato e delle nazioni fra loro all'equilibrio dell'utilità e delle forze mediante il conflitto degl'interessi e dei poteri; conflitto eccitato dall'azione degli stimoli, rattemprato

dall'inerzia, perpetuato e predominato dalle costanti urgenze della natura, modificato dallo stato diverso permanente e progressivo sí dei particolari che delle popolazioni, senza discostarsi mai dalla continuità... — Un progresso indefinito è una chimera, per ciò stesso che la natura umana è limitata dall'organismo, dal suolo, dal clima e dagli stimoli, e da sé stessa tende al riposo »].

(Dell'indole e dei fattori ecc. Parte prima: III — XII, XXXII. Ho riprod. il testo della ed. De Giorgi, vol. II, P. Iª).

CAPITOLO II.

Discepoli di G. D. Romagnosi

CARLO CATTANEO e GIUSEPPE FERRARI.

[**Carlo Cattaneo**, n. a Milano, m. a Lugano (1801-69). Scolaro del Romagnosi, patriotta insigne, cittadino intemerato, scrittore magnifico, mente poliedrica: non ammette conoscenza che non sia di fatti, e attribuisce alla filosofia una funzione sintetica rispetto alle altre scienze: pone come fondamentale il problema dell'incivilimento, energicamente criticando la psicologia del senso intimo: mente non si dà, né funziona o si forma se non in un giuoco di azioni e reazioni tra i conviventi, il quale, operando questi un sopra l'altro e ogni generazione scomparsa sopra le successive, è a un tempo il fondamento della unità sociale e della continuità storica. La dottrina del C. nulla deve, ma pur s'intona, al positivismo del Comte e all'umanismo del Feuerbach, e contiene germi che dovranno maturare nella filosofia dell'Ardigò.

Opere principali, d'interesse piú strettamente filosofico, quasi tutte art. e brevi saggi (v. s. pag. 233): *Consideraz. sul princ. della fil.* (1844); *Un invito alli amatori della fil.* (1857); Quattro letture sopra la *Psicol. delle menti associate* (1859-66); *Del pensiero come principio d'economia pubblica* (1861); *Sul riordinam. degli studi scient. in Italia: lettera al sen. Matteucci* (1862): *Del diritto e della morale* (1863, postumo); *Corso di fil. nel Liceo di Lugano* (1862-65: per la maggior parte, postuma compilaz. dei discepoli).

Ediz. delle opere: Opere ed. ed inedite (7 voll., 1881-92; gli *Scritti di fil.* nel VIº e VIIº); *Scritti politici ed epistolario*

(3 voll., 1892-1901); *Scritti completi ed. ed ined.* (pubblic. 3 voll., 1925-6: il 2° e il 3° di *Scritti fil.*). Scelta de *Le più belle pagg. di C. C.* a cura di SALVEMINI (1922).

Studi critici: di questi, come degli scritti del C., v. una compiuta bibliogr. in appendice al vol. di AL. LEVI, *Il positivismo politico di C. C.* (1928)].

Ufficio di una ideologia sociale.

L'uomo delle scole metafisiche non è veramente l'uomo della selva piuttosto che l'uomo della città, non è piuttosto lo Spartano che il Sibarita, il Toscano che l'Ottentotto. La metafisica non cercò per quali gradi dall' indolenza dell'epicureo, che siede nell'ombra dei dotti orti mentre la patria cade, l'uomo possa trapassare alla veemenza d'una banda di settarii che corre a vincere o morire sui passi del profeta. Essa non indagò quelle alternative di gloria e di sventura, che fanno d'un popolo illustre una razza di vili senza vergogna, o dal profondo della viltà fanno sfolgorar di repente una generazione d'eroi. Sopravive tuttora su qualche remota spiaggia del globo l'uomo canibale che contende alle fiere le carni del suo simile, mentre il pensatore europeo si delizia nelle utopie della piú delicata beneficenza. Questi due viventi stanno a contrari estremi dell'umanità; fra l'uno e l'altro s' interpone tutta l' innumerevol serie delle varietà nazionali e delle trasformazioni istoriche. Ebbene, sotto il fioco e dubio lume della metafisica, e nell'angusto campo della *coscienza psicologica,* non appare fra questi due ripugnanti divario alcuno; nel selvaggio e nel pensatore la metafisica trova la stessa *quantità d'uomo* e la stessa *qualità*. Aristotele può edificare nell'uno e nell'altro lo stesso numero di *categorie*; Platone pone a giacere nel selvaggio lo stesso stuolo d'*idee* che vigila nel pensatore; Kant dovrebbe distillare dall'uno e dall'altro la stessa *ragione pura,* perché i fatti dell' istoria sono per lui mere parvenze d'un'uniforme subiettività; i nostri redivivi Spinosiani potrebbero piantar nella coscienza del canibale il perno dell'ente, e farne centro all'universo, e confonderlo quasi colla divinità. Qui fra la dottrina e il fatto dell'uomo, si spalanca un abisso incommensurabile. Le scole non presero un campo che basti ad adagiarvi la scienza e dispiegarvi tutto il ventaglio delle umane idee.

Ecco dunque vasto e nuovo argomento: lo sviluppo istorico del pensiero universale: narrare per quali impulsi e con quale procedimento lo stesso genere umano, ch'erra tuttavia

nelle selve d'un emisferio, abbia potuto in altro emisferio tessere intorno a sé l'ampia tela delle leggi, dei riti, delle scienze, delle arti, e siasi talmente inviluppato in questa sua fattura, che non se ne possa piú sciogliere per tornare alla primiera selvatichezza.

Chi si rinserrasse con Cartesio nella solitudine della coscienza, non potrebbe mai scoprirvi il concetto di quelle tante trasformazioni a cui l'uomo soggiace. Se non contempla *sé nelli altri* ossia nell' *istoria*, crede impossibile i conviti dei canibali, le superstizioni dei Negri, i furori delli Unni, la corruzione del Basso Imperio. Non potrebbe mai imaginarsi *a priori* il mondo della favola, il mondo della musica, il mondo della politica, e le incantevoli combinazioni della parola, li edificii del calcolo astronomico, le creazioni dell' imaginativa, e tutti quei giudicii irresistibili, i quali, sgorgando dalle viscere della Società, traggono seco la ragione e la volontà d'ogni uomo che vive in quel luogo e in quel tempo, e fanno in lui quasi una seconda ragione.

Noi non possiamo afferrare lo spirito umano, non possiamo scrutarne l'essenza, non possiamo conoscerlo se non in quanto si manifesta con li atti suoi e le sue elaborazioni. Se lo assumiamo quale la tradizione di molti secoli, ossia l'educázione, l'ha reso in noi, ci avventuriamo a mutilare le sue attitudini primitive, a confondere ciò ch'è essenziale in lui con ciò ch'è variabile e fortuito. È dunque mestieri studiarlo in quante piú situazioni e piú diverse si possa. Quando avremo contemplato il *poliedro* ideologico nel massimo numero delle innumerevoli sue facce, allora i tratti communi ad esse tutte ci segneranno la sua natura fondamentale e costante; li altri indicheranno il variato campo della sua perfettibilità. Ora codesti tratti stanno sparsi nelle istorie, nelle leggi, nei riti, nelle lingue; e da questo terreno tutto istorico ed *esperimentale* deve sorgere l' intera cognizione dell'uomo, la quale indarno si cerca nelle latebre della solitaria coscienza. Lo studio dell' *individuo* nel seno dell'*umanità*, l' *ideologia sociale*, è il prisma che decompone in distinti e fulgidi colori l' incerta albedine dell' interiore psicologia.

È questa la scienza fondata da Vico.

(Su la scienza nuova di Vico. *Opp. ed. ed ined.*, vol. VI).

. . . Il pensiero sociale non venne contraposto in tutta la sua pienezza al pensiero individuale se non da Vico . . . Egli studiò l'uomo nelle nazioni; ciascuna di esse gli sembrò ripetere nei diversi luoghi e tempi un medesimo corso di idee. A distanza d'un secolo, Hegel ripigliò l' ideologia dell'uomo

popolo; sciogliendo il circolo di Vico, vi sostituí la moderna idea del progresso; e di piú, s'inoltrò coll'analisi a distinguere le singole nazioni, tentando assegnare a ciascuna la speciale attuazione d'una di quelle idee, la cui serie costituisse il progresso perpetuo.

Per opera di questi due pensatori, si manifestò come l'umanità fosse fonte a sé medesima di quei piú alti ordini d'idee che indarno i popoli e le scuole avevano dimandato alle muse, alle sibille, ai genii domestici, all'estasi socratica, alla intuizione, alla anamnesi, alla gnosi, alle idee innate, alle armonie prestabilite... Tutte le piú alte prove della scienza e della virtú si svolgono nelli accordi e disaccordi delli uomini posti fra loro in intima relazione. L'umanità è come la pila elettrica, in cui la corrente non muove dall'elemento positivo nè dal negativo, ma da certi modi del loro contatto. L'umanità è la sfera nativa di tutto ciò che nel pensiero delle nazioni appare sovrumano...

Vico ed Hegel intrapresero l'istoria delle idee nei popoli. intrapresero l'*Ideologia della società*. Ma non risalirono a descrivere i nuovi *modi d'azione* in cui la società poneva le facoltà dell'individuo; lasciarono intatta la *Psicologia della società*. Rimase ad indagarsi per quali altri modi, oltre al linguaggio, le menti associate nelle famiglie, nelle classi, nei popoli, nel genere umano, potessero collaborare alla comune intelligenza, ovvero contrariarla; e come venissero ad operare con metodi ed effetti che sarebbero impossibili alle menti solitarie.

Questa *Psicologia delle menti associate* è un necessario anello tra l'*Ideologia dell'individuo* e l'*Ideologia della società*...

(Psicol. delle menti associate: Dell'antitesi come metodo di Psicologia sociale [1863]. *Opp. c. s.*).

Il diritto.

[Dopo avere illustrato la naturale socialità dell'uomo, il C. considera le passioni che son cause di guerra]. Per tutte queste passioni umane la guerra è perpetua sulla terra. Ma la guerra stessa colla conquista, colla schiavitú, colli esilii, colle colonie, colle alleanze pone in contatto fra loro le piú remote nazioni; fa nascere dalla loro mescolanza nuove stirpi e lingue e religioni e nuove nazioni piú civili, ossia piú largamente sociali; fonda *il diritto delle genti*, la *società del genere umano*, il mondo della filosofia.

In mezzo alle guerre l'uomo riconosce a poco a poco nel suo nemico il suo simile...

Dal caos delle istorie antiche e moderne sorge... un *fatto costante* ed *universale*, una *legge*, ed è l'azione d'una forza morale che scaturisce dalla coscienza al lume d'una nuova idea, e spinge le genti verso una sola e *universale associazione*, che è l'attuazione del *diritto universale*. Il principio di questo diritto sta in ciò che l'*uomo riconosce in ogni uomo il suo simile; che l'uomo riconosce in tutti li uomini sè stesso;* che l'uomo sente *nell'io l'umanità*.

Sotto questo aspetto il DIRITTO è l'*ordine nella società dei simili*. Il diritto è l'*ordine nell'umanità*. Il *fatto* dell'eguaglianza delli uomini, in quanto è riconosciuto dalla coscienza, è il fondamento del diritto e di tutte le successive sue evoluzioni.

(Del diritto e della morale — Cap. I, art. 10-12. *Opp. c. s.*).

[**Giuseppe Ferrari,** n. a Milano, m. a Roma (1811-76). Discepolo, ma non uditore, del Romagnosi, editore delle opere del Vico (v. s. pag. 232), storico delle rivoluzioni d'Italia e della letteratura politica italiana, animoso sostenitore, con il Cattaneo, del programma federalista, ingegno fervido e paradossale, si ricollega, per le sue idee filosofiche, soprattutto al Vico, allo Hume, al St.-Simon, e, per una certa congenialità di natura, al Proudhon, con il quale ebbe relazione di scambievole influsso. Si tenne costantemente fedele al principio della immanenza della contraddizione al concetto stesso dell'essere, ed energicamente ne svolse l'applicazione così alla critica della conoscenza come alla filosofia della pratica. Il suo scetticismo, espressione accentuata del suo spirito antidommatico, non lo distolse dal culto delle civili idealità, ma neanche gl'ispirò sufficienti cautele critiche nello sforzo di trovare, mediante il calcolo aritmetico, le leggi che governano, secondo la vicenda delle generazioni, il corso della storia.

Opere principali (v. s. pagg. 233 [del saggio *La Mente di Vico*, premesso alla ed. delle opere del V., rifacim. franc., 1839, con il titolo *Vico et l'Italie*, e parziale ristampa a cura di CAMPA, con il titolo *Il genio di Vico*, 1916] e 640): *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (1843); *Machiavel juge des révolutions de notre temps* (1849: trad. it. negli *Opuscoli pol. e letter.*, 1852, ristampata 1921); *Filosofia della rivoluzione* (2 voll., 1851; 2ª ed. 1853; ristamp. 1921); *Histoire de la raison d'État* (1860); *Corso sugli scrittori politici italiani* (1862; nuova ed. 1929); *Teoria dei periodi politici* (1874); *Carteggio inedito* a cura di MONTI (1925).

Scelta de *Le più belle pagine* a cura di SCHINETTI (1927).

Studi critici: Mazzoleni, *G. F.: i suoi tempi e le sue opere* (1877; ristamp. con il titolo: « G. F.: il pensatore, lo storico, lo scrittore politico », 1925); C. Cantoni, *G. F.* (1878: ristamp. nel vol. *Scritti vari,* 1908); Nicoli, *La mente di G. F.:* vol. I (1902); Aldo Ferrari, *G. F.: saggio critico* (1914)].

Conversione dello scetticismo in fenomenismo radicale.

Ci è impossibile il lottare contro il dubbio universale, non potremo mai vincerlo, né dimenticarlo; non ci rimane che ad evitarlo, a fuggirlo, riparandoci sul campo stesso ove la natura ci chiama. Noi viviamo sicuri in mezzo a un caos di contraddizioni; prima di imprendere il lavoro della critica eravamo certi della nostra esistenza e di quella delle cose; la critica si è sforzata di svellere dalla nostra mente, l'una dopo l'altra, tutte le nostre credenze. Le ha essa distrutte? cessiamo noi di cercare il bene e di fuggire il male? dubitiamo noi realmente di noi medesimi e dell'esistenza delle cose? La critica ha distrutto ogni cosa, e nondimeno ogni cosa alla critica sopravive. Tutte le apparenze che la critica dichiarava impossibili, sussistono; la guerra universale di tutte le cose e di tutti i pensieri è stata inoffensiva; nessun oggetto è sparito, nessun fenomeno svanito. Havvi dunque una via di salvezza, e ci è indicata dalla critica stessa. Perché ci sospinge essa alla contraddizione? perché abbiam dato lo scettro dell'universo alla logica: l'identità, l'equazione, la deduzione non si trovano in nessun luogo, e ne risulta che tutt'intera la natura si sviluppa per l'assurdo... Regina della natura, la logica nega ogni cosa, ogni pensiero, non potendo essa soffrire le contraddizioni che fa sorgere; rivale della natura, la logica ci confonde di nuovo, sfidandoci a proclamare la contraddizione universale se l'osiamo.

Non possiamo tollerare la logica, o comandi o gareggi colla natura: sottomettiamola alla natura, onde serva d'istrumento ai fenomeni; i dubbi, le contraddizioni svaniranno, l'assurdo si troverà confinato in una sfera esteriore a quella della nostra azione. Questo partito non è arbitrario; ci è suggerito dalla natura stessa della logica. L'esperienza c'insegna che la logica non era predestinata a comandare; essa non precede i fenomeni, li seguita...

È antica l'idea che la logica deve servire ad una rivelazione, che un'autorità divina deve signoreggiare il sillogismo; quest'idea si trova nel fondo di tutte le religioni; il genere umano ha sempre compreso che il mistero era alle origini, che

le origini ci sfuggono, e devono restare nel seno dell'eterno. Quindi si obbediva ai rivelatori, si accettavano i profeti; e un libro sacro, un'impossibilità logica, un assurdo era il primo principio della scienza umana. Il tempo dei miti è passato; noi non crediamo a nessun libro sacro, a nessun profeta o rivelatore. Noi dobbiamo credere alla rivelazione della natura; essa non è scelta a capriccio, viene a noi, ci inviluppa, ci invade e ci trascina nella sua corrente; né la volontà, né la ragione possono resisterle. Adunque la rivelazione naturale s'impadronisca dell'istrumento della logica... Non ci sarà mai dato di riconquistare l'innocenza primitiva; il dubbio resterà invitto nella nostra mente; pure non potrà toccare se non la regione trascendente, ove si formano i mondi; sulla terra il dubbio non potrà falsificare la forza delle cose, né alterare quella della giustizia.

Triplice è la rivelazione naturale; essa si manifesta in primo luogo negli oggetti, poi nella vita, e da ultimo nell'ispirazione morale...

La rivelazione è tutta nelle apparenze, che sono tutte indistruttibili: la critica le combatte senza annientarle. Tutte le apparenze sono ugualmente forti: l'ombra esiste quanto la luce, le immagini de' sogni sono incontestabili quanto lo spettacolo della natura. Dunque ogni apparenza è una realtà.

A torto si dice che l'apparenza c'inganna; non può ingannarci: l'errore nasce precisamente quando vogliamo oltrepassare l'apparenza colle induzioni, colle congetture, colle ipotesi...

I fenomeni bastano a sé stessi, si provano da sé, in essi tutto è vero. Si cessi adunque dal cercare un criterio della verità. Che sarebbe esso? sarebbe un principio, un'idea, un fatto, una regola unica, che dovrebbe dominare tutte le cose e tutti i pensieri. Tale dominio supporrebbe la possibilità di trovare qualche cosa d'identico in tutti i fenomeni; la possibilità di passare logicamente dagli uni agli altri, e ogni criterio finirebbe a condurci sotto l'impero della logica, nel regno della contraddizione. No, non havvi criterio; ogni apparenza serve a sé stessa di criterio: la sensazione giudica le sensazioni, la vista giudica la visione, la ragione giudica la ragione, le verità non si verificano e son tutte irreducibili...

Accettiamo adunque il fato dell'apparenza, restiam servi del fenomeno; è assurdo, pure dobbiam ripetere con Tertulliano: *credo quia absurdum*.

(Filosofia della Rivoluzione [« Opere del prof. G. F. », Capolago 1854. — Parte I^a], Parte II^a, Proemio e Sez. I^a, Cap. I° e II°).

Il ritmo della vita e il sistema sociale.

La vita si compone di più istinti, governata da un'aritmetica misteriosa che li combina e li trasforma in forza di una legge incognita. Io chiamo ritmo della vita la misura primitiva e proporzionale che presiede alla combinazione de' nostri istinti.

L'essenza dell'uomo trovasi nel ritmo, e non nella ragione. La ragione si limita ad affermare, a negare; non può spiegar nulla; non ha scopo, nulla vuole, nulla cerca: se un dramma s'interrompe, non ne dimanda il seguito; se la conversazione si ferma, non ne cerca la conclusione. Per la ragione . . . tutte le proposizioni hanno lo stesso valore, o piuttosto non hanno valore alcuno. La vita sola apprezza, dà un valore alle cose, e pertanto il ritmo della vita dà solo un senso al dramma, alla commedia, al discorso; ne dimanda la fine, la conclusione, respingendo la leggerezza, la frivolezza, la stravaganza come vizi che falsano i valori. L'intelligenza non regna dunque sulla vita; al contrario, la vita si serve dell'intelligenza [*perché ordini i mezzi ai fini da lei determinati, e attui*] le nostre intenzioni nel mondo in una maniera meccanica. La ragione dev'essere serva dell'istinto; se i miei desideri cessassero, a che la mia ragione?

Siamo adunque mezzo inspirati e mezzo automi. Siamo inspirati per l'istinto, per la vita; siamo automi per la ragione che la vita domina onde attuarsi meccanicamente nel mondo. Il doppio fenomeno della inspirazione e del meccanismo trovasi dappertutto [*nell'amore e nel coraggio, nella presenza di spirito e nella eloquenza, nel rapporto fra il carattere originario e la condotta*]. Il contegno, il discernimento, la fermezza, in breve l'uomo esteriore vien governato dall'uomo interiore; la ragione è governata dall'istinto; noi non siamo ragionevoli se non perché le nostre passioni trovansi imprigionate nei nostri organi, e i nostri organi nel mondo. La vita diventa intelligente, perché deve diventare meccanica.

Non è la ragione, è il ritmo della vita che distingue l'uomo dall'animale [*e l'uomo dall'uomo*]. La differenza tra l'istinto dell'animale e il ritmo dell'uomo consiste in ciò, che il primo è limitato, preciso, infallibile: la precisione dell'istinto fissa in un modo invariabile il valore d'ogni oggetto per ogni animale, per cui la vita presentasi qual problema matematico istantaneamente risolto. Nell'uomo, al contrario, l'istinto rimane indeciso, si muta, si attua lentamente; e ammette una vastissima latitudine nella determinazione dei valori. . .

[Il vantato regno della ragione] si riduce ad una chimera della metafisica, che prende le contraddizioni della vita quali problemi solubili. Per iscioglierli deve stabilire un principio... creare un'arte di vivere astratta, in cui tutto vien dedotto da un'unica volontà, quasi che gli uomini fossero tutti eguali nelle tendenze, negli istinti, nelle vocazioni; quasi che si possa transire logicamente da un bene all'altro bene, da una passione alle altre passioni. Il regno dell'astratta ragione è il regno dell'impossibile; ... la pianta uomo non vi può germogliare, perché la logica insulta alla nostra natura, e trascura l'immensa varietà degli istinti onde emerge l'umanità... La metafisica in azione ha messo i filosofi in conflitto coll'umanità.

... Il ritmo della vita... determina e domina la società.

Nell'individuo le funzioni istintive si armonizzano senza ch'egli se ne accorga per vegliare alla sua conservazione; mangia per soddisfare alla fame, e le sue forze si rinnovano; ama per amare, e la sua specie si propaga; la collera è involontaria, ma ci difende: l'amicizia è disinteressata, ma ci procaccia difensori. Ad ogni momento il problema della nostra esistenza viene sciolto dalla vita, che dirige l'intelletto verso uno scopo da essa ignorato. Lo stesso fenomeno si ripete nella società; la natura abbozza la società nella famiglia, l'estende colla propagazione della specie, e dispensa le diverse funzioni sociali colla varietà delle inclinazioni: ... ogni lavoro si attua in forza di un vezzo istintivo: il poeta non pensa che alla poesia, il dotto non pensa che alla scienza, e la società trovasi cosí improvvisata e conservata dall'impulso delle vocazioni. Non ispetta all'intelligenza il fondare la società, né il formare le diverse funzioni dell'industria, né il distribuire le vocazioni, né il creare i caratteri; l'intelligenza si limita ad accettare la rivelazione dell'istinto, [*a cercare la formola meccanica da assegnare al moto delle passioni e dei sentimenti: formola che*] deve fondarsi sulla realtà; e pertanto si riduce al sistema sociale che abbraccia tutta la realtà alla quale i nostri istinti diedero un valore.

... Hannovi uomini la cui inspirazione si applica, non alle cose, ma agli uomini stessi. Signori naturali de' loro simili, sentonsi predestinati al comando; non sono poeti, né dotti, né inventori; ma sentono il bisogno di dare a ciascun istinto la sua funzione, a ciascun uomo la sua missione. Vogliono attuare l'ordine occulto che trovasi in potenza nel fondo delle moltitudini; lo divinano per una specie di seconda vista; lo presentono per un privilegio del loro organismo; affascinati dal suono di una musica intima che la folla non intende, di-

menticano sé stessi perché la città si fondi, e perché ogni pietra vivente prenda il suo posto nell'edificio della civiltà.

Non havvi adunanza sí piccola, sí rude che non trovi il suo Orfeo. Ogni festa, ogni ballo campestre scopre l'uomo che si consacra ad essere il legislatore del momento: da ogni moltitudine in tumulto esce sempre una voce positiva, imperiosa, la quale determina l'azione. . .

Il politico opera come il poeta; i suoi atti cadono nella sfera del ragionamento; vengon discussi, sono meccanici; quanto sfugge al ragionamento, al meccanismo, si è il politico stesso; la rapidità del suo imaginare, la prima vista, il giudizio, la fermezza del carattere: intendesi la sua parola, e non s'intende dove egli prenda la forza che lo inspira; accettasi l'ordine da lui imposto, e non si può scoprire la prima fonte onde sgorga. Istessamente il sacerdote, il profeta, sono i politici dell'universo; cercano l'ordine nell'immensa repubblica degli esseri visibili ed invisibili; sono inspirati dalla rivelazione, s'impongono in forza della realtà.

Scoperta la formola dell'ordine, il legislatore ed il poeta non possono attuarla senza lotta . . . L'ordine, suggerito dall'ispirazione, viene. . . attuato dalla forza. . . Esce da una ispirazione che vuole liberi tutti gli istinti, felici tutti gli esseri; e nell'attuarsi diventa un'opera di guerra, si fonda sugli eserciti, sui tribunali, sulle prigioni, e non si conserva se non coordinando i suoi mezzi di offesa e di difesa contro i traviamenti individuali. Cosí la società è doppia: violenta e spontanea. Esteriormente la società opera coi mezzi meccanici, movesi materiale nell'andamento, nello scopo, in ogni cosa; pure chi dispone degli eserciti, dei tribunali, delle prigioni? La forza invisibile della vita; essa comanda alla logica, quindi distrugge i dilemmi critici, e spegne nel nascere l'interversione degli istinti.

(*ib.* [« Opere » c. s. — Parte II^a], Sez. II^a, Cap. V, VII).

[Allo scetticismo del Ferrari, oltre che al positivismo, soprattutto francese, e al criticismo del Renouvier, si ricollegano la critica razionalistica della conoscenza e l'umanismo di CRISTOFORO BONAVINO da Pegli (1891-95), che, deponendo l'abito ecclesiastico (1849), prese il nome di AUSONIO FRANCHI: sostenne in vivaci polemiche le idee laiche e democratiche: ne' suoi ultimi anni propugnò il neotomismo e fu riconsacrato prete (*La filosofia delle scuole ital.: lettere al prof. G. M. Bertini* [1852; *Appendice*, 1853]; *La religione del sec. XIX*, 1853; *Studi fil. e religiosi: del sentimento*, 1854; *Il Razionalismo del popolo*, 1856. — *Ultima critica*, 3 voll., 1889-93)].

CAPITOLO III.

PASQUALE GALLUPPI.

[N. a Tropea, m. a Napoli (1770-1846). Soprattutto al G. è dovuto il merito di aver messo l'Italia al corrente del nuovo movimento speculativo europeo, e particolarmente tedesco, rivelando mirabili attitudini di espositore e di critico. Riconosce con il Kant la parte che spetta all'attività spontanea dello spirito nella formazione delle conoscenze, ma ha orrore delle conseguenze scettiche alle quali il subbiettivismo mette capo, e si propone essenzialmente di dimostrare il valore obbiettivo del sapere, il quale non può avere fondamenti che sieno prima e fuori della esperienza. Il G. derivò il principio della morale dalla testimonianza della coscienza e, pur evitando il rigorismo, combatté l'indirizzo eudemonistico.

Opere principali (v. anche s. pag. 596): *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, o sia analisi distinta del pensiere umano con un esame delle più importanti quistioni dell'ideologia, del Kantismo, e della filosofia trascendentale* (6 voll., 1819-32; 2ª ed., 1833; è preannunziata una ed. ridotta a cura di CARAMELLA, presso Paravia); *Elementi di filosofia* (5 voll., 1820-26), piú volte ristampati, e compiuti con gli *Elem. di teol. naturale; Lettere filosofiche* [al Can. D. Goffredo Fazzari] *sulle vicende della filosofia relativamente ai principj delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant* [nella 2ª ed. del 1838: *fino a Cousin*] *inclusivamente* (1827; ristamp. a cura di GUZZO, 1923; 2ª ed. 1925); *Filosofia della volontà,* (4 voll., 1832-40); *Lezioni di logica e metafisica* (3 voll., 1832-4). Le opp. princ. sono state piú volte ristampate, talora con variaz. del nº dei voll. Delle *Lettere* e delle *Lezioni,* numerose recenti ristampe parziali, per uso scolastico.

Studi critici: COUSIN, necrol. nel *Journal des Économistes,* febbr. 1847; LASTRUCCI, *P. G.: studio critico* (1890); GENTILE, *v. s. pag. 257;* TORALDO TRANFO, *Saggio sulla fil. del G. e le sue relaz. col Kantismo, con appendice di scritti ined.* (1902); CAMPARI, *G. e Kant nella dottrina morale: studio espositivo-critico* (1907); PALHORIÈS, *La théorie idéologique de G. dans ses rapports avec la philosophie de Kant* (1909)].

Della sensibilità esterna.

La nostra vita sensibile incomincia . . . dalla percezione del *me*, e delle sue sensazioni; ma queste percezioni ci fanno esse ancora percepire degli oggetti esterni al *me, un fuor di me?* se la percezione del *me* è primitiva, come abbiamo mostrato [*nel prec. Cap.* « *Della coscienza o della sensibilità interna* »], la percezione di *un fuor di me* è anche primitiva? percepiamo noi sino dalla prima nostra sensazione *un fuor di me?* . . .

. . . Le nostre sensazioni . . . sono modificazioni del *me;* sono i suoi modi di essere: lo spirito percependo dunque queste sensazioni percepisce cose interne al *me*, non *un fuor di me*. Inoltre, queste sensazioni essendo *immanenti* nel *me*, come possono prendere, percepire ciò che è fuori del *me?* se lo spirito non può sortire da sé stesso, come potrà mai sapere ciò che si fa dove egli non è? Queste ragioni tendono a farci credere, che lo spirito non può percepire che sé stesso e le sue interne modificazioni. Intanto non possiamo dubitare che abbiamo la conoscenza di un *fuor di noi ;* che conosciamo dei corpi esterni, ed un corpo che ci appartiene ed incessantemente ci accompagna: come avviene tutto ciò? come l'*io* conosce *un fuor di sé?* come lo spirito passa da sé stesso al di fuori? Ecco un problema che ha fatto impallidire i filosofi.

Vi sono intorno all'oggetto che ci occupa tre opinioni: la prima si è che qualunque nostra sensazione è di sua natura insufficiente a rivelarci una esistenza esterna, e che in conseguenza l'atto che ci rivela questa esistenza è un atto del giudizio: la seconda si è, che tutte le nostre sensazioni, all'infuori di quella della solidità o resistenza, sono insufficienti a rivelarci *un fuor di noi;* e che questa istruzione è riserbata alla sola sensazione di solidità o di resistenza: (secondo questa opinione tutti i sensi, escluso il tatto, non possono farci conoscere il mondo dei corpi; il tatto solo ha questo privilegio esclusivo): la terza opinione si è, che ogni sensazione è di sua natura la percezione di una esistenza esterna: coloro nondimeno che sostengono questa ultima opinione differiscono notabilmente circa la natura e la causa di questa percezione.

[Il G. critica le due prime opinioni, delle quali, nel *Saggio*, assume a tipici rappresentanti rispettivamente il Destutt de Tracy e il Condillac (il cui pensiero è convalidato e meglio determinato dal Dégérando)].

Eccoci alla terza opinione, che è quella che io adotto, poiché mi sembra incontrastabile. Noi diciamo tutti, *io penso ciò, io sento questa cosa.* Allorché voi dite: *io penso*, posso tosto domandarvi, *che cosa pensate voi?* allorché dite: *io sento,* sono anche nel diritto di domandarvi: *che cosa sentite voi?* ogni pensiere ed ogni sensazione si riferisce essenzialmente, e di sua natura ad un oggetto quale che siasi. Il dire: *io sento, ma non sento cosa alcuna,* è lo stesso che dire: *io sento e non sento insieme;* è pronunciare un'evidente contraddizione: la sensazione è dunque di sua natura relativa all'oggetto sentito: essa o è sensazione di qualche cosa, o non è sensazione affatto.

Non bisogna confondere il sentimento della sensazione con la sensazione e con l'oggetto della sensazione. Il sentimento della sensazione è la percezione della sensazione; a questa percezione abbiamo dato il nome di *coscienza.* L'oggetto della coscienza è la sensazione; ma della sensazione deve esservi un oggetto diverso dalla sensazione medesima, poiché altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto; il che è assolutamente falso. Da questo principio incontrastabile segue che ogni sensazione, in quanto *sensazione,* ha necessariamente un oggetto esterno al principio che sente. Di fatto se ogni sensazione deve necessariamente avere un oggetto; se tutti gli oggetti non possono essere diversi dal *me*, dalle sue modificazioni e da ciò che è esterno al *me;* se l'*io* e le sue sensazioni sono l'oggetto della coscienza, egli non rimane altro oggetto per le sensazioni che un oggetto esterno al *me*. Ogni sensazione dunque, in quanto sensazione, è la percezione d'una esistenza esterna. Io dico *esterna,* non già *estesa*, perché non suppongo che ogni sensazione ci faccia conoscere un essere esteso.

Io domando che si consulti di buona fede la testimonianza della coscienza in ciascuna sensazione. Io provo la sensazione dell'odore di garofano: la coscienza mi fa distinguere l'*odore* come modificazione del *me*, e come oggetto del sentimento interno; e qualche cosa *odorifera;* una cosa che mi modifica come oggetto della sensazione che io chiamo *odore*. Consultando la testimonianza della coscienza, io posso esprimere questo fatto cosí: *io sento il me, che sente qualche cosa.* Cosí un'esperienza incontrastabile mi obbliga a pronunciare questo fatto primitivo del nostro essere intellettuale: *la sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legata a tutte e due*. Se questo fatto è costante, se io non posso risalire con l'esperienza al di là di questo fatto, bisogna dunque ammettere questo fatto primitivo ed inesplicabile . . .

[Diremo riassumendo]: *La sensazione è di sua natura oggettiva,* o pure l'*oggettività* è essenziale ad ogni sensazione. . .

La nostra intelligenza incomincia dalle sensazioni: ora percependo una sensazione si percepisce insieme con essa il *me*: piú, ciascuna sensazione ci rivela un soggetto[1] esterno. Sino dalla prima sensazione dunque lo spirito percepisce il *me* con le sue modificazioni, ed *un fuor di me*, cioè un soggetto[1] esterno con le sue modificazioni, le quali sono i rapporti del *fuor di me* col *me*. Ecco il primo fatto, da cui per non traviarsi deve principiare la filosofia dello spirito: questo fatto è la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*.

(Elementi di Filosofia [ed. di Milano, 1840]. — « Psicologia » — Cap. II e III [§§ 11-13, 20]. Quasi identicamente nel Saggio Filosofico, Libro II, Capo I [particolarmente § 9]).

Origine delle idee.

. . . Il sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*, comincia la nostra vita intellettuale. La sensibilità, e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi de' nostri pensieri. Se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscienza; ma egli non avrebbe alcuna idea, la quale fosse l'elemento del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi e di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal complesso de' sentimenti, che hanno luogo in lui, un elemento, indi un altro, e poi colla seconda li riunisce. Questa sintesi reale, la quale suppone un'analisi precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Le idee sono gli elementi de' nostri giudizj, o, con altro linguaggio, delle nostre conoscenze: esse non sono anteriori a' sentimenti, ma sono un prodotto della meditazione su i sentimenti. Lo spirito non è dunque passivo riguardo alle idee semplici. Per poter dire: *Io sono afflitto*, è necessario avere l'idea del *me* e dell'*afflizione*, e per aver queste idee è necessaria l'azione dell'analisi, la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione, e che decompone il sentimento interno del *me* afflitto; senza di questo atto della meditazione, l'*Io* avrebbe solamente la coscienza del soggetto modificato, cioè del soggetto, e della modificazione in confuso, ma non mica l'idea del soggetto, né quella della modificazione; idee necessarie ed elementari per potersi formare il giudizio: *Io sono afflitto*. Noi

---

[1] *Leggi:* oggetto.

diremo dunque *che le idee sono gli elementi de' nostri giudizj, e che questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza* . . . Le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi: le idee sono il prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensazione e dalla coscienza: ora si dee cercare: *Tutte le idee semplici sono il prodotto dell'analisi degli oggetti della sensazione, e della coscienza*? Per enunciare altrimenti questo importante problema, diamo un nome comune alle sensazioni, ed alle percezioni della coscienza, e chiamiamole tutte *sentimenti*. Ciò supposto, si domanda: *Tutte le idee semplici sono esse il prodotto dell'analisi de' sentimenti*? La conoscenza del sistema delle nostre facoltà è sufficiente a risolvere il problema enunciato. Noi abbiamo osservato, che vi è una sintesi ideale,[1] e che comparando insieme gli oggetti sensibili, nascono da questo atto di comparazione alcune nozioni soggettive, che si chiamano *rapporti*, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Noi abbiamo fatto conoscere, che dicendo: *Il corpo A è uguale al corpo B*; noi possiamo denotare l'oggetto sensibile A, e l'oggetto sensibile B: ma non possiamo denotare un oggetto sensibile, che sia l'uguaglianza, né determinare alcuna sensazione, la quale ci presenti l'uguaglianza; che l'aggettivo *uguale* è un aggettivo metafisico, non mica un aggettivo fisico. Questa nozione di uguaglianza è dunque un prodotto della comparazione, il che vale quanto dire della sintesi. Bisogna dunque ammettere delle idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi. Ecco la risoluzione del problema enunciato: . . . alla domanda: *che cosa è idea*? io risponderò: L'idea è un elemento del giudizio: essa è un prodotto della meditazione, su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza: essa è un prodotto della meditazione su i sentimenti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: *D'onde ci vengono le idee semplici*? io risponderò: Alcune idee semplici sono un prodotto dell'analisi degli oggetti sensibili; altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora: Alcune idee

---

[1] « I termini delle relazioni [*p. es. la mia camera, la tua camera*] sono reali, ma le relazioni [*p. es. di uguaglianza tra le due camere*] sono solamente idee dello spirito. Quell'azione dello spirito dalla quale nascono le relazioni o i rapporti, io la chiamo *sintesi ideale* per distinguerla dalla sintesi reale [*che riunisce gli elementi reali di un oggetto reale, e gli riunisce perché nella natura si trovano uniti. Es.: io son sensitivo; il sasso è pesante*] ».

(Elem. di Fil. — « Psicol. », Cap. V [§§ 36, 35] — Cfr. Saggio Filos. [ed. di Milano, 1846], Libro II, Capo XI. [Nella 2ª ed., Napoli, 1833, T. II, L. II (continuaz.), cap. V, § 30]).

semplici sono *oggettive*: esse corrispondono ad alcune realtà: altre idee semplici sono *soggettive*; esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito; esse sono semplici vedute dello spirito, le quali derivano dalla sua facoltà di sintesi...[1]

La scuola di *Cartesio* insegna che vi sono idee anteriori a' sentimenti. Quella di *Kant* insegna che non vi sono idee anteriori a' sentimenti, ma che ve ne sono indipendenti da essi. Tutte e due queste dottrine mi sembrano false. Non vi sono idee anteriori a' sentimenti, né indipendenti da' sentimenti; poichè anche i rapporti suppongono i termini del rapporto su de' quali si esercita l'attività sintetica...

... Di quali idee deve particolarmente la filosofia spiegare l'origine? — Un Affricano, che non è giammai stato in Europa, avrà le idee individuali diverse da quelle di un Europeo, poiché gl'individui che si sono presentati al primo non si sono presentati al secondo. Trattandosi dunque di fare l'analisi delle idee, non si deve certamente intraprendere quella delle idee particolari di ciascuno individuo: sarebbe questa una impresa impossibile ed inutile per la scienza dell'umano intendimento. Ma se le idee particolari di ciascuno individuo possono essere diverse da quelle degli altri; segue che uno possa avere ancora alcune idee generali delle quali l'altro è privo, e per le quali gli mancano inoltre i materiali necessari per acquistarle. L'idea della specie è l'idea di ciò che hanno d'identico piú individui: se dunque un uomo è privo delle idee di alcuni individui, come potrà avere l'idea della specie a cui tali individui si riferiscono? Se voi non foste giammai stati in Africa, né aveste giammai ricevuto dagli altri le idee dei coccodrilli, e degli elefanti, vi mancherebbe certamente il mezzo dei sentimenti per avere le idee generali di questi animali, e molti uomini non hanno giammai avuto l'idea generale dello zucchero, del caffé, del mare, e forse anche del fuoco stesso, poi-

---

[1] In ordine alla *origine* delle nostre conoscenze, si distingue in queste dal G. un elemento *oggettivo*, o derivante dagli oggetti che si conoscono, e uno *soggettivo*, o derivante dal soggetto conoscente. In ordine alla *realtà*, o all'*oggetto* delle conoscenze stesse, si distingue ancora l'elemento *oggettivo*, a cui corrisponde una realtà in sé, dal *soggettivo*, a cui non corrisponde alcuna realtà. Cosí la sensazione, poiché deriva dagli oggetti, è *oggettiva*: poiché negli oggetti non c'è niente di simile alla sensazione come sensazione, è *soggettiva*: ma è ancora *oggettiva*, se si ammette, con il G., che essa ci manifesti un soggetto reale incognito. La idea dell'Assoluto è soggettiva riguardo alla origine, ma si riferisce a un oggetto reale.

chè sono stati privi dei sentimenti necessarj per acquistar siffatte idee.

Se le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti, segue che noi possiamo esser privi di alcune idee, o perché ci mancano i sentimenti necessarj, per formarcele, o perché, avendo questi sentimenti, non abbiamo meditato abbastanza su gli stessi, per acquistare le idee corrispondenti. Quelle idee, per le quali non tutti gli uomini hanno i sentimenti necessarj alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all'intelletto*; quelle poi, per la formazione delle quali non mancano ad alcun uomo su la terra i sentimenti necessarj, io le chiamo *idee essenziali all'intelletto*. Non essendo tutte le idee generali essenziali all'umano intelletto, ed essendovi, dall'altra parte, alcune idee, le quali si trovano in tutti gli uomini, che hanno posto in esercizio le facoltà della meditazione; sembra che si debbano ammettere idee essenziali all'intelletto, e che di queste appunto dee il filosofo farne l'analisi.

Le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti. Per avere dunque alcune idee è necessario di avere alcuni sentimenti, e le facoltà di analisi e di sintesi, che sono le facoltà elementari della meditazione. Queste facoltà sono in tutti gli uomini, e debbono perciò riguardarsi come essenziali all'umano intelletto: se dunque vi sono alcuni sentimenti universali e perenni in tutti gli uomini, non vi è dubbio che vi sono in tutti gli uomini i germi necessarj per lo sviluppo di alcune idee, e che perciò fa d'uopo ammettere alcune idee essenziali all'intelletto. Queste idee son quelle, per le quali sono sufficienti i sentimenti, che in qualunque luogo, ed in qualunque tempo modificano lo spirito di ogni individuo del genere umano.

Abbiamo osservato piú volte, che il primo fatto da cui, per non traviarsi, deve partire la filosofia, è il sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*. Abbiamo provato, che il sentimento del *me* è inseparabile da quello di un *di fuori*, e quello di un *di fuori* da quello del *me*. Questo fatto offre l'oggetto di una sintesi reale: ogni sintesi suppone un'analisi: questo fatto offre dunque l'oggetto allo sviluppamento delle facoltà della meditazione. Questo fatto è universale per tutti gli uomini, per tutti i luoghi, e per tutti i tempi. Il complesso de' sentimenti racchiusi in questo fatto dee dunque riguardarsi come essenziale all'umano intendimento. Le facoltà della meditazione sono ancora in tutti gli uomini, e per loro mezzo ha esistenza l'umano sapere. I sentimenti dunque, su dei quali dirigendosi la meditazione può produrre tutte le idee essenziali all'intendimento, son già trovati: essi sono il sentimento del *me*, e quello di un di *fuori*. Tutte le idee dunque, che l'azione feconda

della meditazione può sviluppare da questi sentimenti, si debbono riguardare come essenziali all'umano intelletto . . .

Io convengo con *Locke*, che tutte le nostre idee sono acquistate. Ma soggiungo, 1° Che lo spirito non è passivo nella formazione delle idee, e fo consistere l'idea nel *prodotto della meditazione su i sentimenti*. 2° Che sebbene non vi sieno idee innate, cioè anteriori a' sentimenti, ed indipendenti da' sentimenti, bisogna nondimeno ammettere, che alcune idee sono essenziali all'intelletto, e che le condizioni per acquistarle fanno parte della nostra natura. 3° Che non tutte le idee sono de' sentimenti distinti, e sviluppati da altri sentimenti; ma che vi sono alcune nozioni semplici, le quali non sono sentimenti, ma percezioni semplici dello spirito, che non possono derivarsi dall'analisi degli oggetti sensibili, ma derivano dall'attività sintetica dell'intelligenza; e sono, in conseguenza, soggettive, non oggettive, riguardo alla loro origine. . .

Facciamo dunque l'analisi di questo fatto primitivo: *io percepisco il* me, *il quale percepisce un* fuor di me; e vediamo quali idee racchiude questo gruppo di sentimenti, che incessantemente si trova in me. Io sento il *fuor di me* come un multiplice. Ciascuna parte di questo multiplice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non sono nel mio sentimento le modificazioni delle altre. Il tronco di un àlbore è distinto da' rami: ciascun ramo è distinto da un altro; il moto di un ramo può stare senza il moto di un altro, e di tutto l'àlbore. Similmente la mia mano diritta è distinta dalla mia mano sinistra, e le modificazioni di una delle mie mani son distinte da quelle dell'altra. Tale è il sentimento di un *fuor di me*. Vediamo [ora] qual sia il sentimento del *me*. La coscienza del raziocinio è la coscienza, o la percezione del *me* che ragiona: la percezione del *me* che ragiona è la percezione del *me*, che dice *dunque*, cioè che deduce: la percezione del *me*, che dice *dunque*, è la percezione del *me*, che giudica nella illazione e nelle premesse. L'*Io* dunque, sentito dalla coscienza nel raziocinio, è l'istesso *Io* sentito in ciascuno de' giudizj, di cui si compone il raziocinio. L'*Io*, che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso *Io* che giudica; ma l'*Io* che giudica è l'*Io* che dice *è*, o *non è*; in conseguenza è l'*Io* che percepisce il soggetto, ed il predicato del giudizio. L'*Io* è dunque uno nella percezione, nel giudizio, nel raziocinio.

Il soggetto del giudizio può avere una composizione fisica, ed un'unità logica. P. es., allora che dico: *Il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un moltiplice; ma ha un'unità logica, perchè il pensiere che giudica dee abbracciare tutto il circolo: il pensiere

è dunque quello che rende uno il circolo, il quale è un moltiplice: io chiamo questa unità, *unità sintetica del pensiere*, cioè l'unità della composizione, o della sintesi del pensiere. La coscienza percepisce dunque l'unità sintetica del pensiere; ma percepire l'unità sintetica del pensiere si è percepire lo stesso *me*, che riunisce la varietà delle percezioni del soggetto logico. L'*Io* dunque sentito nell'unità sintetica della percezione, è uno, malgrado la varietà delle percezioni, che esso riunisce. L'*Io* dunque, che incomincia un raziocinio, una dimostrazione, una scienza quale che siasi, *è* l'istesso *Io* che la termina, e che dice *dunque* nell'ultima illazione. L'*Io* che dice *dunque* è l'*Io* che esiste nella deduzione, o, per dir meglio, che esiste in quel modo che noi diciamo *deduzione*, e l'*Io* che dice *è*, o *non è*, è l'*Io* che esiste in quel modo, che noi diciamo *affermazione*, o *negazione*. Ora la deduzione, l'affermazione, e la negazione son modi semplici: è impossibile che vi sia la metà, la terza, la quarta parte, ecc., della deduzione, dell'affermazione, e della negazione. L'*Io* è dunque semplice, o *uno*, nel rigore del termine.

L'unità metafisica del *me* è una verità che si mostra in un modo infallibile a chi rientra nella solitudine del suo intendimento. Un filosofo, che si ripiega su di sè stesso, e si contempla con tranquillità, non puó certamente esser materialista di buona fede. Non si può gettare uno sguardo profondo su lo spirito umano senza sentire ad ogni passo la sua indefinibile unità . . .

Sebbene il sapere umano incominci dall'analisi; pure esso consiste nella sintesi. Un uomo non può dirsi che abbia la cognizione di un oggetto, se non riunisce le cognizioni delle diverse parti di esso. Ma questa riunione è impossibile senza l'unità del soggetto che riunisce. Se un individuo conoscesse alcune parti di un edifizio, ed un altro ne conoscesse delle altre, niuno de' due potrebbe dire di avere la cognizione dell'edifizio. Il sapere umano consiste dunque nell'unità sintetica del pensiere, e questa unità suppone il centro dell'unione della sintesi nel *me*.

Ogni sintesi ha un principio ed un termine, Il principio della sintesi è l'analisi, poiché lo spirito, volendo conoscere un oggetto, dee dirigere su lo stesso la sua attenzione, ed incominciare dal separarlo dagli altri, che si possono presentare al pensiere: indi incomincia a decomporre le qualità dell'oggetto, ed a riunirle al soggetto, e cosí continua decomponendo e ricomponendo; la sintesi riunisce ciò che l'analisi ha separato. Ma dopo dell'operazione sintetica un altro atto di analisi ha luogo con cui lo spirito separa questa somma degli elementi riuniti dal resto de' pensieri, che possono aver esi-

stenza in lui, e con cui dà termine alla sua sintesi, ed imprime cosí l'unità sintetica al pensiere . . .

Una scienza è una catena di raziocinj, diretti a darci la cognizione la piú distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi: i raziocinj sono una serie di giudizj: senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile. Ora è necessaria l'unità sintetica nel raziocinio, poiché senza il *dunque* non vi sarebbe raziocinio, come senza l'*è*, o il *non è*, non vi sarebbe giudizio. Il *dunque* in un raziocinio lega, in una unità di pensiere, le diverse parti di esso, cioè l'illazione e le premesse; e l'*è*, o *non è* nel giudizio, lega, in una unità di pensiere le diverse parti di esso, cioè il predicato ed il soggetto. L'unità sintetica del pensiere è dunque essenziale all'umano sapere . . .

Questa riunione degli elementi del pensiere, colla quale si costituisce l'unità sintetica, suppone l'unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co' primi principj, ove sarebbe l'unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l'altro, la scienza sarebbe forse possibile? Non è egli necessario, che l'*Io di Newton*, che ritrova il calcolo sublime, sia lo stesso *Io*, che ha appreso la numerazione aritmetica? L'unità sintetica suppone l'unità metafisica indefinibile del *me*. È necessario per la formazione della scienza che noi rimeniamo la varietà delle nostre percezioni, e modificazioni tutte ad un punto fisso ed invariabile, al *me* il quale è uno.

Nel sentimento del *me* noi abbiamo dunque il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile* pensante. Noi non possiamo definire l'unità: questa nozione è semplice: facendo l'analisi del sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*, questa nozione si mostra chiaramente a noi.

Egli è necessario di non confondere l'unità sintetica del pensiere coll'unità metafisica del *me*. La prima è un'unità condizionale, la quale suppone l'operazione del nostro spirito: ogni nostro pensiere, sebbene complesso, è uno, perché lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione, o la connessione: . . . è indivisibile, posto che dee essere tale pensiere, poiché togliendo un elemento, non è piú quel pensiere di cui si parla. Un raziocinio è indivisibile, posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse senza aver dedotto l'illazione. L'idea del corpo umano è una, poiché se togliete l'idea della testa, p. es., non è piú l'idea del corpo

umano; ma un uomo potrebbe veder solamente la testa di un altro. L'unità metafisica del *me* è assoluta; essa non risulta dalla congiunzione di diversi elementi: essa è invariabile, ed indipendente da qualunque operazione dello spirito. Le modificazioni del *me* si riferiscono ad un moltiplice, e sotto questo riguardo son molte; ma *l'Io* è *uno*, e non può divenir moltiplice giammai. L'*Io* ha la coscienza di una moltitudine di sensazioni, e questa coscienza sarebbe impossibile se tutte queste sensazioni non appartenessero ad uno stesso soggetto semplice.

L'*Io* è uno, e perché egli è uno, è possibile l'unità nelle scienze e nelle opere dell'arte, il che vale quanto dire, che l'unità metafisica del *me* è il fondamento dell'unità sintetica del pensiere . . .

(Saggio Filosofico. Libro III, Capi VIII e IX [§§ 46, 48-51. Nella ed. di Napoli, sopra cit., T. IV, L. III (continuaz.), Cap. I e II, §§ 3-8]. Similmente negli Elementi di Filosofia, « Ideologia » : Cap. I-III, che ho riprodotti per un tratto [§ 8]).

[L'influsso del pensiero kantiano è sensibile anche nell'opera — piuttosto critica e polemica che non costruttiva — del calabrese VINCENZO DE GRAZIA da Mesoraca (1785-1856; *Saggio su la realtà della scienza umana*, 4 voll., 1839-42 [polemica dopo la pubbl. del 1° vol., con Stefano Cusani, nel *Progresso* del 1840-1]), che riconosce con il Kant e contro i sensisti la funzione autonoma del giudizio: ma egli oppose al razionalismo una filosofia dell'esperienza, distinta per altro da quella del Galluppi, perché al De G. questi sembrava troppo largo di concessioni al subbiettivismo kantiano: il De G. professò un realismo gnoseologico, che tentò anche (*Prospetto di filosofia ortodossa*, 1851) di avvalorare, probabilmente per ragioni di opportunità, mostrandone la conformità al tomismo, e criticò (*Su la logica di Hegel e su la filosofia speculativa: discorsi*, 1850) il romanticismo post-kantiano.

Per opposte ragioni il Galluppi fu combattuto dal sacerdote OTTAVIO COLECCHI da Pescocostanzo (1773-1847; *Sopra alcune quistioni le più importanti della filosofia: osservaz. critiche* [2 voll., 1843: del 3° fu troncata la pubbl. dalla censura, e edita incompiutamente la parte mancante, nel 1857]; un saggio di scritti ined. in appendice al cit. vol. del GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*), matematico, eccellente conoscitore delle dottrine kantiane: le difese energicamente contro le critiche del Galluppi, pur non volendo egli stesso esser chiamato kantiano e fermandosi a mezza via, per timore dello scetticismo, nella sua adesione alla filosofia teoretica di Kant. Fu anche primo a diffondere una ben fondata conoscenza dello hegelismo.

Seguace, ne' suoi anni piú tardi, del Kant e particolarmente benemerito della diffusione del suo pensiero fu l'abate ALFONSO TESTA da Borgonovo (Piacenza), 1784-1860 (*Della critica della Ragion Pura di Kant, esaminata e discussa... colla giunta storico-critica del movim. fil. del pensiero per infino a Schelling*, 3 Parti, 1843-9): al kantismo egli era venuto dal sensismo e dall'utilitarismo (*Della fil. dell'Affetto*, 2 voll., 1829-34), attraverso un periodo subbiettivistico-scettico, nel quale il T. confutò il sensismo e si mostrava già orientato verso il criticismo (*Della fil. della Mente*, 1836): a occuparsi del kantismo fu determinato dallo studio del Rosmini (*Il « Nuovo Saggio sull'origine delle idee » dell'ab. A. Rosmini-Serbati esaminato* &c., 1837). V. appr. pag. 700].[1]

CAPITOLO IV.

ANTONIO ROSMINI-SERBATI.

[N. a Rovereto, m. a Stresa (1797-1855). La fede religiosa dell'abate Rosmini, viva in lui come l'amore del Vero e lo spirito di carità, lo induce a cercar di avvalorare la dottrina ortodossa attraverso l'esame delle tendenze prevalenti nella speculazione moderna: il suo atteggiamento, che fu detto psicologistico, in antitesi con l'ontologismo che, secondo lui, mette necessariamente capo al panteismo, sostanzialmente si accorda con l'apriorismo kantiano, fin che si tratti di ravvisare nel giudizio la essenza del conoscere, e di spiegare il giudizio con l'attività sintetica dello spirito, che unifica il molteplice, dato dalla sensibilità, con la idea universale e necessaria dell'Essere: a quest'una riduce il R. le categorie kantiane. Ma egli non si ferma alla tesi della immanenza della categoria al soggetto, bensí, per sottrarsi al subbiettivismo e allo scetticismo che n'è la inevitabile conseguenza, si serve dell'analisi di questa idea dell'Essere indeterminato e possibile, per elevarsi dall'Essere ideale, astratto, a quel vero oggettivo, del quale la idea stessa è un riflesso, all'Ente reale e concreto, al Dio trascendente, che non si comunica già direttamente al filosofo, ma dal quale pur deriva agl'intelletti finiti la potenza d'intendere e alle cose finite la intelligibilità.

---

[1] Rettifico la indicaz. dello scritto del Soave, già cit. a pag. 255, contenente la critica dell'apriorismo kantiano, secondo i principii dell'empirismo: *La fil. di K. esposta ed esaminata* (1803).

Opere principali (CAVIGLIONE, *Bibliogr. delle opere di A. R.*, 1925): *Opuscoli filosofici*, (2 voll., 1827-8: comprendono scritti per la maggior parte già editi fra il 1822 e il 1828); *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee* (4 voll., anon., 1830, ridotti poi a 3; 6ª ed., 1875-7; parz. rist. per uso scol., di SPIRITO [1925] e PUSINERI [1926]); *Principii della Scienza morale*, (1ª ed. 1831, ristampata a cura di SAITTA, 1924; 3ª ed. 1867), ripubbl. (1837) insieme con la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (nuove ed. dei *Principii* [1928] e della *Storia* [1928-9] a cura di CAVIGLIONE. Estratti a cura di GENTILE, 3ª ed., 1924); *Il Rinnovamento della Fil. in Italia, proposto dal Conte T. Mamiani della Rovere ed esaminato da A. R.-S.* (1836, 4ª ed. 1910. Ne fa parte « Il Moschini: Dialogo contro gli Scettici », ristampato a cura di CAVIGLIONE [1913], con il tit. di « Dialogo su la vera natura del conoscere », insieme con il *Breve schizzo dei sistemi di fil. mod. e del proprio sistema* [postumo, 1881]. Ne è anche stata estr. da MARINO [1926] *La dottr. della conoscenza in S. Tommaso*); *Antropol., in servigio della scienza mor.* (1838); *Trattato della Coscienza mor.* (1839-40); *Fil. del Diritto* (1841-5; estratti ed. da BARILLARI, 1924); *Teodicea* (1845); *Psicologia* (2 voll., 1850; ristamp. 1887); *Introduz. alla Fil.* (1850-51; ristamp. [1924-5] a cura di CAVIGLIONE, in 4 voll. Comprende scritti editi, tra i quali il *Sistema fil. di A. R.* [1845, ristamp. 1911]. Numerose recenti ed. scol.); *Logica* (1854). Postume: *Del princ. supremo della Metodica, e di alcune sue applicaz. in servizio della Umana Educaz.* (1839-40, incompiuto, pubbl. 1857; parzialm. riprod., con altri scritti ped., da GENTILE, 1916: rist. 1923), seguito (1883) da *Scritti vari* [ed. e ined.] *di Metodo e di Pedagogia; Aristotele esposto ed esaminato* (1853; pubbl. 1857); *Teosofia* (5 voll., 1859-74); *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica* (1882); *Antropologia soprannaturale* (3 voll., 1832-6, pubbl. 1884); *Epistolario completo* (stamp. 1887-94, pubbl. 1905, in 13 voll.). V. anche pag. 596.

Ediz. delle opere (nessuna compiuta): a Milano, Pogliani e Boniardi Pogliani; a Napoli, Batelli; a Intra, Bertolotti. Altra ediz. è in corso di pubbl. a cura di CAVIGLIONE (« Piccola Biblioteca Rosminiana »).

Studi critici (*Bibliogr. Rosminiana*, Parte Vª delle Memorie *Della Vita di A. R.-S.*, di F. PAOLI, Parte II, 1884. V. s. pag. 672): TOMMASEO, *Esposiz. del sist. fil. contenuto nel* Nuovo Saggio *di A. R.* (1838); *A. R.* (1855; ristamp. CURTO, 1929); GIOBERTI, *Degli errori fil. di A. R.* (1841; 2ª ed. in 3 voll., 1843-4; questo scritto fu provocato dalle *Lettere di un rosminiano* [Michele Tarditi] *a V. G.*, 1841-2; cfr. le lezioni anonime *V. G. e il panteismo*, scritte dal R. per compiacere l'amico

Tarditi, 1846); CALZA e PEREZ, *Esposiz. ragionata della fil. di A. R.* ecc. (2 voll., 1878-9); JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'Essere di A. R.* (in « Saggi fil. », 1886); DE SARLO, *La logica di A. R. ed i probl. della log. moderna* (1892); *Le basi della psicol. e della biol. secondo il R. consid. in rapporto ai risultati della scienza moderna* (1893); FOGAZZARO, ALLIEVO, PETRONE, LILLA, BILLIA e altri: *Per A. R. nel primo centenario della sua nascita* (2 voll., 1897); GENTILE, *R. e Gioberti* (1898); VIDARI, *R. e Spencer* (1899); GUASTELLA, *Dottrina di R. sull'essenza della materia* (1901); MORANDO, *Esame critico delle XL proposiz. rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione* (1905; in sintesi, 1906. Cfr. BILLIA, *40 proposiz. attribuite ad A. R., coi dati originali completi dell'A. e con altri dello stesso che ne compiono il senso*, 1889); DYROFF, *Rosmini* (1907); CARABELLESE, *La teoria della percez. intellettiva di A. R.* (1907); PALHORIÈS, *Rosmini* (1908); ORESTANO, *id.*; CAVIGLIONE, *Il R. vero: saggio d' interpretaz.* (1912); G. GALLI, *Kant e R.* (1914); CAPONE-BRAGA, *Saggio su R.: il mondo delle idee* (1914); CHIAVACCI, *Il valore morale nel R.* (1921). Organi della scuola rosminiana sono stati i periodici *La Sapienza* (1879 e ss.), *Il Rosmini* (1887-9), poi *Il Nuovo Rosmini* (1889), *Il Nuovo Risorgimento* (1892-4) e dal 1906 la *Rivista Rosminiana* (dal 1930, anno 24°, *Riv. Rosm. di filosofia e di coltura*, Sanremo)].

Principii della ideologia.

Non si può conoscere la natura del sapere umano, se non si osserva tale qual è. L'*osservazione* adunque *interna*, quella che affissa l'attenzione nelle cognizioni nostre per rilevare esattamente che cosa sono, è l'istrumento dell'Ideologia, è il *metodo* da tenersi in questa investigazione...

Osserviamo adunque attentamente le cognizioni umane. Queste sono innumerevoli. Volendo esaminarle ad una ad una, l'opera sarebbe infinita. D'altra parte noi non cerchiamo quello in cui esse differiscono l'una dall'altra, ma quello in cui esse convengono. Esse convengono nell'esser tutte cognizioni, e ciò che noi vogliamo osservare e meditare si è appunto la natura della cognizione. Egli è dunque uopo, prima di tutto, cercare ciò che abbiano tutte di comune; giacché questo elemento comune sarà appunto l'essenza della cognizione.

... Io vedo intanto che, per lo meno rispetto ad un numero grandissimo di cognizioni, si avvera che io non le ho se non mediante un atto, col quale io *affermo* qualche cosa. A ragion d'es., io so d'esistere, io so ch'esistono altri esseri simili a me, io so ch'esistono de' corpi estesi, larghi, lunghi e profondi... Veggo che io non saprei che esiste un solo ente, se io non dicessi, se non avessi mai detto a me stesso, che quell'ente esiste. Sapere dunque che esiste un ente, e dire o pronunciare meco stesso che esiste, è il medesimo. La mia cognizione adunque degli enti reali non è che un'*affermazione* interna, un *giudizio*. Conosciuto questo, non mi rimane che ad analizzare un tale giudizio, ad osservarne l'intima sua costituzione: in tal modo avrò forse fatto un passo avanti nella scoperta della natura della stessa cognizione.

Quando io dico meco stesso, che esiste un dato ente qualunque particolare e reale, io non intenderei me stesso, non intenderei ciò che dico, se non sapessi già che cosa è ente, che cosa è entità. La *notizia* dunque dell'*entità* in universale debb'essere in me, e precedere tutti quei giudizi, coi quali dico che qualche ente particolare e reale esiste.[1]

---

[1] «... Fino che il giudizio cade sopra qualche qualità della cosa, la cosa preesiste necessariamente nel nostro spirito al giudizio ed alla qualità che a lei col nostro giudizio attribuiamo. Ma all'incontro quando il giudizio è tale, che cade sull'*esistenza* stessa della cosa, allora la cosa giudicata non esiste nel nostro pensiero prima di questo giudizio, ma in virtú di lui, ché fino che la cosa non la pensiamo noi come esistente (cioè come avente un'esistenza o possibile o reale), ella è nulla, ella non è un oggetto del nostro pensiero, un'idea. Il giudizio dunque sull'esistenza delle cose, a differenza di tutti gli altri giudizi, produce egli medesimo il proprio oggetto; e mostra con ciò di avere un'energia sua propria, quasi un'energia creatrice, che merita tutta la meditazione del filosofo: quest'*oggetto*, che non esiste precedentemente a un tal giudizio su di lui portato, esiste poi in virtú, e perciò, al piú, contemporaneamente del giudizio stesso. Somigliante giudizio è dunque una potenza singolare dell'intendimento nostro, che pensa una cosa attualmente esistente. — Le questioni che si possono proporre sopra questa potenza sono tre: 1° com'ella si mova a pensare una cosa attualmente esistente; 2° onde cavi l'idea universale d'esistenza, di che in tal pensiero abbisogna; 3° come ella restringa l'idea d'esistenza, idea universale, ad una cosa determinata, e cosí pensi

Mediante questa prima considerazione, io rilevo che altro è conoscere che cosa sia ente in universale, e altro è conoscere che esiste un ente particolare e reale. Per conoscere che esiste un ente particolare e reale, io ho bisogno di affermarlo a me stesso...: ma per sapere semplicemente che cosa è ente, io non ho bisogno di nessuna *affermazione*, ma d'un altro atto dello spirito che chiamerò *intuizione*: questa maniera di conoscere per semplice intuizione è al tutto diversa dall'altra maniera di conoscere per affermazione. Sono due maniere di conoscere innegabili, l'una delle quali, cioè quella per intuizione, precede all'altra, cioè a quella per affermazione. Le cognizioni umane adunque si dividono in due grandi classi: *cognizioni per affermazione*, e *cognizioni per intuizione.*

L'ordine di queste due classi di cognizioni risulta da ciò che è detto; le cognizioni per affermazione non si possono acquistare se non sono precedute da qualche cognizione per intuizione: queste dunque sono anteriori a quelle. Di nuovo dunque, prima di conoscere un ente particolare e reale si deve conoscere l'ente in universale.[1]

---

esistente questo determinato oggetto anzi che quello. — Alla prima ed alla terza di queste domande è facile rispondere coll'aiuto dell'esperienza. Noi siamo eccitati a pensare un oggetto esistente dalle sensazioni; e sono pur le sensazioni quelle che determinano questo oggetto esistente nel nostro pensiero. Noi abbiamo le sensazioni: a tale modificazione che noi proviamo, il nostro spirito si eccita e dice a se stesso: questo sentito esiste. La difficoltà non consiste dunque se non in sapere onde noi attingiamo l'idea dell'esistenza, necessaria al primo di tutti i nostri giudizî, a quel giudizio col quale conosciamo che qualche cosa d'esterno esiste. Ecco il grande problema dell'Ideologia ».

(Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee, vol. I, Sez. III, cap. III, art. IX [124-6]: 5ª ed., Torino 1852).

[1] « Quando noi formiamo un giudizio, abbiamo bisogno di possedere già nella nostra mente delle nozioni universali: . . . Quando diciamo: « questo foglio di carta è bianco », oppure « quest'uomo è sapiente », noi dobbiamo avere precedentemente l'idea universale della bianchezza e della sapienza; ché altrimenti non potremmo attribuire tali predicati a questi, piuttosto che a quei subbietti. — Sarebbe lungo dimostrare ciò per induzione in tutte le specie di giudizî; tuttavia questo si può sempre fare esattamente; e in conseguenza di ciò dimostrare che un giudizio non è se non quell'ope-

Esaminiamo la differenza che passa fra *l'ente particolare e reale* e *l'ente universale*. — Fin a tanto che io so soltanto che cosa è ente, non so ancora se un ente particolare o reale esista, ma però conosco che cosa è ente. Conoscere che cosa è ente si traduce in questa frase filosofica: conoscere *l'essenza dell'ente*. Coll'intuizione adunque si conosce *l'essenza dell'ente*.

Ma se io, oltre conoscere l'essenza dell'ente, affermo anche meco stesso, e quindi so che un ente particolare

---

razione colla quale noi uniamo un dato predicato ad un dato subbietto; e quindi che in questa operazione della nostra mente 1° noi prendiamo il subbietto ed il predicato a parte come due cose mentalmente distinte, cioè tali, nell'una delle quali noi possiamo fissare la nostra attenzione esclusivamente, e cosí distinguerla dall'altra; 2° noi riconosciamo che queste due entità sono unite in natura, cioè noi fissiamo la nostra attenzione non in ciascuno de' due termini in separato, ma nel loro rapporto d'unione nel subbietto. — Essendo questa l'analisi del giudizio, si vede per essa, che noi in sí fatta operazione primieramente concepiamo un predicato distinto dal subbietto, senza di che non potremmo fare il giudizio; ed un predicato distinto dal subbietto contiene sempre una nozione universale, giacché fino che non è ad un subbietto congiunto, egli si può congiungere a piú subbietti, anzi ad un numero infinito di subbietti possibili; il che è appunto ciò che significa la parola « universale » applicata » alle idee » (Nuovo Saggio, Vol. I, Sez. II [42]).

« Si dee ancora distinguere l'*idea* dal *giudizio sulla sussistenza* delle cose; e questa è distinzione cardinale dell'Ideologia. — Per accorgersi che quando lo spirito nostro intuisce semplicemente l'*idea*, fa un'operazione totalmente distinta d'allora che *giudica* che un ente qualsivoglia sussista, conviene osservare, che quando io mi formo l'*idea* ovvero il *concetto* di qualche ente, posso aver questo concetto in un modo perfetto, comprendendo tutte le qualità tanto essenziali che accidentali dell'ente a cui penso, senza però che io ancora *giudichi* che egli realmente esista . . . Le idee sono indipendenti (in quanto alla lor natura) dalla *reale* esistenza degl'individui: sicché esse possono esser perfette innanzi all'esistenza reale di questi: e ove questi vengano ad esistere, la loro sussistenza non aggiunge nulla all'idea o concetto della cosa, non apporta a questo il piú piccolo grado di maggior perfezione da quella ch'egli prima si avesse . . . La mia *idea* d'una cosa . . . è egualmente perfetta ed intera tanto se la cosa sussiste quanto se non sussiste, tanto se io giudico come se non giudico sulla sua reale esistenza, o se porto questo giudizio nell'uno o nell'altro modo. — Il *giudizio* dunque sulla sussistenza di una cosa suppone bensí l'idea, ma non è l'*idea* della cosa, né nulla aggiunge alla medesima. – Questo giudizio non fa che portare in noi una *persuasione* della *sussistenza* della cosa che giudichiamo esistente in

esiste, che cosa so io allora piú di prima? — Per bene rispondere a questa domanda, debbo meditare sull'atto della mia affermazione, col quale io mi formo questa nuova cognizione, debbo perscrutare la natura e la ragione di essa. Perché dunque affermo io che un ente esiste? che m'induce a ciò? che cosa è quest'esistere? — Egli è certo che, se non sempre, almeno molte volte, a pronunciare che un ente esiste, io son condotto da un *sentimento*. Cosí io son condotto a pronunciare che esistono i corpi esterni mosso dalle sensazioni che mi producono. Son condotto a pronunciare che esiste il mio proprio corpo dai sentimenti speciali che ho di esso. Finalmente son condotto a pronunciare che esisto io stesso pure da un intimo senso. In tutti questi casi adunque, ciò che mi fa dire che esiste un ente particolare e reale, è il sentimento: di maniera che ogni affermazione, ogni giudizio (ne' casi detti), col quale pronunzio e dico a me stesso che esiste un ente particolare e reale, si riduce a questa formola: *vi è un sentimento; dunque esiste un ente.*

Questa formola... suppone che fra il sentimento e l'esistenza reale v'abbia un nesso necessario, a tal che non si possa dare sentimento senza che vi sia un ente reale: ella suppone dunque che nel sentimento si riscontri

---

modo reale: *persuasione* che non è che un *assenso*, un'operazione di genere suo proprio, che non si dee in nessun modo confondere colla *intuizion* dell'idea... L'*idea* dunque non ci serve nulla a farci conoscere le cose come *sussistenti*: essa non ce le presenta che come *possibili*... Dicendo *idea dell'essere* non si dice il pensiero di un qualche ente che sussista, del quale sieno incognite o astratte tutte le altre qualità, fuori di quella dell'esistenza attuale, come sarebbero le quantità x, y, z nell'algebra. Non s'intende il *giudizio* o la persuasione di un ente sussistente, eziandioché per noi indeterminato, ma l'*idea dell'essere*: una mera possibilità... La *possibilità* ci rimane dopo l'ultima astrazione che possiam fare sopra un ente pensato: se noi pensiamo un ente sussistente senza conoscerne la qualità, noi possiamo da un tal ente astrarre ancora qualche cosa, cioè la *persuasione* della sua sussistenza, e ci rimane tuttavia il pensiero della possibilità di quell'ente. — L'idea dunque universalissima di tutte, che è anche l'ultima delle astrazioni, è l'*essere possibile*, che si esprime semplicemente nominandolo *idea dell'essere*» (*ib.*, Vol. II, Sez. V, P. I, Cap. II, art. II-IV [402, 404-5, 407-9]).

in qualche modo realizzata l'essenza dell'ente, che prima si conosceva solo in universale. Dato dunque uno spirito che prima conosca semplicemente l'essenza dell'ente, senza sapere se l'ente esiste; e dato poscia che questo spirito riceva, provi, avverta un sentimento, tosto egli afferma che quell'ente di cui prima conosceva l'essenza, anche esiste. Il sentimento dunque è ciò che costituisce la *realità degli enti*...

Ogni ente reale... a noi cognito per esperienza si riduce finalmente al sentimento, o al principio del sentimento, o a certe virtú che agiscono nel sentimento. Per comprendere tutto in una espressione ed evitare ogni lunga discussione, diremo, che ciò che nella percezione degli enti reali si afferma essere un ente, è sempre un'*attività sentita.* Or proseguiamo l'analisi della affermazione degli enti reali.

Affermando noi dunque che l'essenza dell'ente è realizzata in un'attività sentita, noi affermiamo che esiste un ente reale. Conoscere adunque l'esistenza di un ente reale, è il medesimo che affermare una specie d'*identità* fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si manifesta.

Tuttavia quest'identità non è perfetta; conciossiachè in una data attività sentita o senziente non si esaurisce l'essenza dell'ente: quindi innumerabili sentimenti, che ci fanno affermare l'esistenza di altrettanti enti reali, l'uno diverso dall'altro. Di ciascuno affermiamo che esiste, che è un ente: di ciascuno affermiamo la stessa cosa, in ciascuno riconosciamo l'essenza dell'ente. Riconoscere in ciascuno l'essenza dell'ente, è lo stesso che dire che l'essenza di ciascuno di questi enti che affermiamo, è identica coll'essenza dell'ente che conoscevamo prima: eppure sono tutti enti diversi. Dunque convien dire che, sebbene sieno diversi in altro, abbiano però qualche cosa di comune, e questa cosa di comune è l'essenza dell'ente, perocché sono tutti enti... Dal sapere che in tutta la realità degli enti reali che noi affermiamo, troviamo realizzata l'essenza dell'ente, possiamo meglio intendere che l'essenza dell'ente è universale; è universale perché è atta a realizzarsi in tanti enti particolari; quindi perché con essa sola

noi conosciamo tutti gli enti reali: questa universalità non è in essa, è una sua relazione cogli enti reali...[1]

Or come l'identica essenza dell'ente può riscontrarsi realizzata in tanti enti diversi? e non solo in ciò che questi enti hanno di comune, ma anche in ciò che hanno di proprio?... [*La*] osservazione filosofica ci dice, che ogni ente reale ed ogni *differenza* degli enti reali fra loro è sempre una *realizzazione* dell'essenza a noi conosciuta dell'ente. L'essenza dell'ente è identica, le sue realizzazioni sono molte e varie. Dunque — I. L'essenza dell'ente ha vari gradi e modi di realizzazione. — II. Nessuno di questi gradi e modi finiti di realizzazione esaurisce l'essenza dell'ente, sicché ella può essere ancora realizzata in altri gradi e modi, non cerco ora se all'infinito. —

---

[1] « L'*astrazione* si dee dividere dall'*universalizzazione*; e l'averla confusa fu cagione di molti errori. Coll'*astrazione* si toglie via qualche cosa alla cognizione (p. e. le note proprie); coll'*universalizzazione* si aggiunge, s'amplifica, in una parola si universalizza: sottrarre ed aggiungere sono operazioni contrarie. — Che cosa si aggiunge colla *universalizzazione*? L'universalità...: e l'universalità non è... che la *possibilità* della cosa. Succintamente ecco descritta l'universalizzazione. Io ricevo la sensazione: aggiungo l'idea d'un ente, causa della sensazione (*percezione intellettiva*): considero quest'ente, come possibile, ed eccolo universalizzato (*idea pura*). — Sia quest'ente un uccello, un colombo. Coll'avere universalizzato un colombo che cadde sotto i miei sensi, ho io levato nulla dalla mia rappresentazione di quel colombo? Nulla: io posso averne anche l'immagine corporea viva e presente, l'argento delle penne, il cangiante del collo, gli occhi, i piedi, le forme, i movimenti, e tuttavia posso avere unito a tutto questo il pensiero della possibilità d'altri colombi reali, che a quella rappresentazione a capello rispondano: in tal caso quella mia rappresentazione è già universale, sebbene sia rimasta cosí intera com'era prima ch'io la universalizzassi, e fornita non solo delle note essenziali de' colombi, ma ancora di tutte le note accidentali, la sola realità omessa. — All'incontro, ov'io dalla rappresentazione del mio colombo traessi fuori il colore, le forme, i moti particolari, tutti insomma gli accidenti, e ponessi per oggetto del mio pensiero solamente ciò che forma l'essenziale del genere de' colombi, in tal caso io avrei fatto di piú un'*astrazione*; ché la mia rappresentazione di quell'uccello non mi rimarrebbe già piú intatta e perfetta come prima, ma d'una parte mancante: io non potrei aver piú l'immagine del colombo, ma solo un pensiero puro, astratto. — Ritenendo questa distinzione tra l'*universalizzare* e l'*astrarre*, si può dire che tutte le idee sono *universali*, ma non, che tutte le idee sono *astratte*... ».

(Nuovo Saggio, Vol. II, Sez. V, P. II, Cap. III, Art. II [490-1]).

III. I gradi e modi diversi in cui si realizza l'essenza dell'ente sono limitati, perché di questi soli parliamo, e queste limitazioni costituiscono la loro differenza. Ora queste limitazioni che cadono negli enti reali non appartengono già all'essenza dell'ente, che anzi sono non-enti. Quindi l'essenza dell'ente si trova realizzata nei vari enti in quanto sono enti, e non in quanto sono non-enti. Questa realizzazione è limitata, e in quanto è limitata cessa l'identità coll'essenza conosciuta dell'ente. — IV. L'essenza dunque dell'ente si realizza piú o meno, ma in quanto si realizza, vi ha tutta (non totalmente), poiché ella è semplice e indivisibile, allo stesso modo come l'essenza del vino vi è tutta in una goccia di vino, e tutta egualmente in una gran botte. Ciò vuol dire che abbiamo bisogno di tutta l'essenza dell'ente o del vino per conoscere anche una piccola parte dell'ente reale, p. es., del vino.

Dalle quali osservazioni si trae la conseguenza che la *quantità* è cosa appartenente alla *realizzazione* dell'ente, e non all'*essenza* dell'ente; ed è da osservarsi, che alla quantità si dee ricorrere per ispiegare le limitazioni, i modi diversi, i gradi, le differenze degli enti, il numero, ecc.; cose tutte non appartenenti all'essenza dell'ente, ma alle leggi della sua realizzazione.

Si dirà: se tutte le cose si conoscono mediante l'essenza dell'ente, come poi si conoscono le accennate proprietà negative che non sono nell'essenza dell'ente? e non vi sono forse idee degli enti particolari, delle loro differenze ecc.? Rispondo... che le idee che hanno per oggetto la negazione dell'ente, altro non sono che l'idea dell'ente stesso; piú l'atto di negazione che noi facciamo di esso. — Quanto poi alle idee di enti particolari composti tutti di positivo e di negativo, cioè di realizzazione e di limitazione, altro esse non sono se non il rapporto fra l'ente reale (o la memoria che abbiamo di esso) e l'essenza dell'ente...; sono sempre l'idea dell'ente considerata in rapporto con un certo dato grado e modo di realizzazione, onde a propriamente parlare, non si dà che un'idea sola, la quale alla mente nostra fa conoscere piú enti particolari, e cosí si cangia in altrettanti *concetti*, diventa i concetti speciali di tutti questi enti.

... Quest' identità imperfetta, che noi dicevamo riscontrarsi fra le entità da noi sentite, e l'essenza dell'ente da noi intuita... è nell'ente *reale conosciuto* che... si trova, si forma; ed è anzi mediante la formazione di questa identità che l'*attività sentita* si percepisce e conosce. Infatti, fino a tanto che l'attività sentita non è identificata coll'essenza dell'ente, ella non è conosciuta, né percepita; non è ancora un ente percettibile, un oggetto. Coll'atto dunque della percezione si aggiunge all'attività sentita qualche cosa, e cosí la si rende un ente percettibile, e quest'é appunto l'ente, di cui il sentimento o l'attività sentita o contingente non è che un modo imperfetto, non percettibile in separato dall'ente, ma solo nell'ente oggettivo... E sebbene in tal modo concorra la mente a costituire l'*ente percepito*, l'oggetto; non è men vero ciò che percepisce la mente, perché la mente stessa sa ciò che vi aggiunge e ciò che le è dato: onde sa la cosa com'è.[1]

Da quest'analisi della cognizione nostra degli enti reali si spiega perché gli uomini sono generalmente persuasi di non conoscere il fondo delle cose, ciò che le fa essere. La ragione di tale ignoranza si è, che nelle *attività sentite* questo fondo manca, e viene dato loro, per cosí dire, ad imprestito dalla stessa mente che le percepisce. La mente cioè suppone una radice delle cose con-

---

[1] Cfr. appresso, nello stesso *Sistema filosofico*: « Si dirà, che l'essenza dell'ente viene da noi aggiunta al sentimento per poterlo affermare e conoscere come ente, e però noi conosciamo nel sentimento ciò che in esso non vi è. Ma si osservi bene che quest'obbiezione sarebbe assai forte quando fosse vero che noi affermassimo che il sentimento stesso fosse l'essenza dell'ente. Ma noi non facciamo già questo: aggiungiamo bensí l'essenza dell'ente all'attività sentita, per renderla un ente percettibile e conoscibile; ma sappiamo nello stesso tempo che l'attività sentita da sé sola non è l'essenza dell'ente, ma è una sua realizzazione contingente, un suo modo, il termine della sua azione: sicché l'essenza dell'ente che gli aggiungiamo, non è altro che il mezzo di conoscerla; perocché l'attività sentita non è conoscibile se non veduta nell'ente. Allo stesso modo, cioè in un modo simile benché non uguale, noi non possiamo percepire *l'accidente* senza percepirlo nella *sostanza*, e tuttavia non c'inganniamo, perché sappiamo bene che l'accidente non è la sostanza che a lui pure aggiungiamo in percependolo » (art. 66).

tingenti, perché senza di essa non le potrebbe percepire, ma non determina che cosa sia questa radice, perché non la percepisce.

Il mezzo adunque con cui noi conosciamo le cose reali è l'essenza dell'ente; e perciò l'essenza dell'ente, in quant'è mezzo di conoscere, è detta da noi *essere ideale*. Ma si noti bene che la parola *ideale* non significa l'essenza dell'ente, ma significa la dote che ha quest'essenza di farci conoscere le cose reali. Onde, quando noi affermiamo che esiste un ente reale, non affermiamo già *l'idealità*, non affermiamo ch'egli sia ideale, ma affermiamo che egli ha l'essenza di ente.

Ma se noi conosciamo le cose reali coll'essenza, come poi conosciamo l'essenza stessa dell'ente? L'osservazione del fatto ci attesta, che la notizia dell'essenza dell'ente è data al nostro spirito prima di ogni altra cognizione; e se noi ne meditiamo la natura, troviamo di piú che non può essere altrimenti, che una tale notizia non si può acquistare e formare per mezzo di alcun'altra, finalmente ch'ella è conoscibile per sé stessa. E veramente il fatto ci dice, che l'uomo non comincia ad usare le facoltà del suo spirito, se non in occasione delle sensazioni esterne, e che il pensiero dell'uomo comincia dall'accorgersi che esistono de' corpi, che esiste egli stesso, che esiste qualche cosa di reale. Ora questo primo pensiero non è, come abbiam detto, se non un'affermazione, è affermare un ente; il che suppone che si conosca innanzi l'essenza dell'ente. Dunque l'essenza dell'ente è nota all'uomo prima di tutti gli atti del suo pensiero:... non... acquistata cogli atti del pensiero: ma... data precedentemente dall'autore della natura. Di piú, supponiamo che l'uomo non sapesse che cosa è ente; egli non potrebbe mai, per quanti piaceri o dolori sentisse, dire che c'è un ente. Non potrebbe riconoscere che la sensazione suppone un ente, perocché appunto non saprebbe che cosa sia ente: dunque non conoscerebbe nulla, e non conoscendo nulla, non avrebbe alcuna cosa nota che gli facesse la via a conoscere l'essenza dell'ente... *L'essenza dell'ente adunque è conoscibile per sé ed è il mezzo che fa conoscere tutte le altre cose;* ella è dunque il *lume*

della ragione. In questo senso si dice che l'idea dell'ente è *innata*, e che è quella forma che dà l'intelligenza.

...La parola *forma* si prende a significare « ciò per cui un ente ha un atto suo proprio primitivo, che lo fa essere quello che è ». Cosí l'essenza dell'essere conoscibile per sé stesso si dice *forma dell'anima intelligente*, perché ella è ciò che dà all'anima quell'atto pel quale ella è intelligente. Ma... il modo nel quale l'essenza dell'essere diviene forma del nostro spirito, non è punto né poco simile a quello onde un essere reale diventa forma di un altro essere reale per via di azioni e di reazioni. L'*essenza dell'essere* diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità; quindi dalla parte del nostro spirito non v'ha niuna reazione. Questo non fa che ricevere: il lume, la notizia che riceve, è ciò che lo rende intelligente: l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, immodificabile, non si può confondere o mescolare con altro: cosí si rivela né si può rivelare altrimenti. Lo spirito che la intuisce e l'atto dell'intuizione rimane fuori di lei. Lo spirito, intuendo lei, non intuisce sé stesso. Quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di *oggetto*, che è quanto dire cosa contrapposta allo spirito intuente, al quale è riserbato il nome di *soggetto*...

Tutto l'intendere si riduce ad intuire le essenze degli enti, e a pensare l'ente, di cui si conosce l'essenza, realizzato in un dato modo, con certi limiti.

L'essenza dell'ente fu da noi chiamata *essere ideale*: le sue realizzazioni *enti reali*. Se l'ente ideale si considera in relazione alle possibili sue realizzazioni, chiamasi anche *ente possibile*. La parola *possibile* non si applica all'ente come una sua propria qualità, ma unicamente per esprimere che egli può essere realizzato... Non si creda che l'essenza dell'ente sia ella stessa una mera possibilità e nulla piú. No: ella è una vera essenza, non è una possibilità di essenza; ma questa essenza può essere realizzata; se non è realizzata, è possibile la sua realizzazione: ecco ciò che significa ente possibile.

Essendo poi molti gli esseri reali, e ciascuno di essi avendo un rapporto coll'ente possibile, l'ente possibile considerato solo in rapporto coi diversi enti reali o rea-

lizzabili, diviene l'idea, o per dir meglio, il *concetto* di essi; quindi si dice che i *concetti*, le idee, gli enti ideali, gli enti possibili sono molti, perchè appunto sono tanti quanti sono i modi nei quali l'essenza dell'ente si può realizzare.

Cerchiamo ora qual sia la relazione fra gli *enti ideali* e gli *enti reali*. — Dato che io mi abbia l'ente ideale, io conosco l'essenza dell'ente, ma nulla piú: non so ancora se quell'ente, di cui conosco l'essenza, sia realizzato. Ciò viene a dire che io non ho ancora verun sentimento o almeno non vi rifletto, perocché se riflettessi d'avere un sentimento, tosto conoscerei una realità...

[*D'altra parte*] dato... il sentimento in un essere che non conosce che cosa è ente, il sentimento rimane cieco ed inintelligibile perché non ha ancora ricevuta l'essenza che lo fa conoscere; l'essere che lo avesse, non affermerebbe un ente reale, perché non potrebbe riferire il sentimento all'essenza, non direbbe a sé stesso che cosa quel sentimento è. Tale è la condizione delle bestie, fornite di sentimento ma prive dell'intuizione dell'essere, perciò incapaci d'interpretare a sé stesse i propri sentimenti, di completarli, di affermare, di dire a sé stesse che vi sono enti reali. L'uomo all'incontro, avendo la notizia dell'ente, tostoché prova i sentimenti, dice subito che vi sono enti reali.

Ma poiché il sentimento è una realità distinta dall'essere che lo fa conoscere, rimane a vedere come l'uomo possa congiungere questi due elementi dell'ente percepito. Affine d'intender ciò, convien ricorrere all'*unità dell'uomo*, alla *semplicità dello spirito umano*. Quell'io, quel principio stesso che sa che cosa è ente, è quello che ne prova in sé stesso l'azione, giacché il sentimento è un'azione dell'ente. Fin a tanto che quest'azione o questo sentimento si tiene separato dalla notizia dell'ente, esso è incognito, ma il principio semplicissimo intelligente-senziente non permette, per la sua semplicità, che il sentimento e la notizia dell'ente rimangano separati; l'uomo dunque *vede l'ente operare in sé*, il che è quanto dire produrre il sentimento. È l'ente stesso identico che da una parte si manifesta all'uomo come *conoscibile*, dall'altra come *attivo* producente il sentimento. Nel che si os-

servi bene che tutta l'attività dell'ente si riduce alla sua entità; in questa si trova come nel suo fonte; è l'ente stesso attivo, e come tutto l'ente è conoscibile, così tutta l'attività sua in lui è conoscibile; dunque anche il sentimento, che è questa attività, è conoscibile nell'ente. Prima che l'ente operi, tale attività è conoscibile solo in potenza, perché essa non esiste che in potenza; prima che l'ente operi in un determinato modo (producendo il sentimento), esiste in potenza il modo di tale attività, e non è determinato piuttosto un modo che un altro di essa, quindi l'attività potenziale che si conosce è indeterminata; per questo l'essere ideale si dice *essere indeterminato*.

(Sistema Filosofico [Nuova ed. di Torino, 1886, con qualche emendaz.] — «Scienze d'Intuizione: Ideologia» art. 11, 13-20, 22-24, 26 29, 31-39, 41-42).

A maggior chiarimento della dottrina sopra esposta, riproduco un passo dal *Nuovo Saggio* ecc. (Vol. I, Sez. IV, Cap. III. Art. XXV-XXVI), lasciando fuori quanto ha direttamente carattere di polemica contro la dottrina kantiana dei giudizi sintetici *a priori:* «A formarci il concetto di una cosa interviene un giudizio intrinseco, mediante il quale noi consideriamo quella cosa oggettivamente, o sia in sé, non come una nostra modificazione; in una parola, la consideriamo nella sua esistenza possibile... Resta a cercare primieramente, quale, nel giudizio accennato, sia il *predicato* e quale il *subietto*; in secondo luogo, onde noi troviamo il *subietto,* onde troviamo il *predicato.* — Ora il *predicato* nel caso nostro non è che l'*esistenza;* stanteché percepire una cosa oggettivamente non è che percepirla in sé, ossia nella esistenza ch'ella può avere: il *subietto* poi è la cosa cadutaci sotto i sensi... — Ciò posto, si consideri, che il *subietto,* prima di questo giudizio, non è qualche cosa che sia già percepito da noi intellettivamente; quando anzi il giudizio stesso è l'atto della percezione intellettuale;... [*bensì*] è una cosa di cui noi non abbiamo *concetto,* ma solo *sensazione,* è il sentito. — Egli è da mettersi somma attenzione nell'osservar bene questa distinzione di fatto, cioè che primieramente vi sono de' subietti ne' nostri giudizî, di cui non abbiamo, prima de' giudizî stessi, il *concetto,* ma la *sensazione* solamente: ché in questa così semplice osservazione sta la chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano. — In fatti, se noi vogliamo esprimere sì fatti giudizî, che sono i primi che fa il nostro intendimento, diremo: «esi-

ste ciò che io sento ». Ciò che io sento, io lo percepisco intellettualmente coll'aggiungervi il predicato dell'esistenza: io prendo dunque per *subietto* di questo giudizio ciò che mi rimane, rimosso quel predicato; che cosa ho io, tolta la parola *esiste*? non altro che: « ciò che io sento »... che io sento e non percepisco ancora come avente una esistenza in sé, cioè come cosa che non istà ancora per me nella immensa congerie degli esistenti. — Egli è... questa divisione puramente mentale del predicato « esistenza » dal subietto: « ciò che io sento », che svela il segreto delle operazioni del nostro spirito intelligente. — Nell'analisi dunque di quel primitivo giudizio, onde noi ci formiamo i *concetti* delle cose, ossia le idee, si trova un *subietto*, se così diviso vuol dirsi tale, dato meramente dai sensi, e del quale non abbiamo ancora concetto alcuno intellettuale; ed un *predicato* (l'idea di esistenza), il quale non può essere dato dai sensi in modo veruno, e del quale perciò non possono rendere alcuna spiegazione tutti quelli che da' soli sensi assumono di fare uscire tutto il sapere umano. — Il problema dunque dell'Ideologia consiste a sapere: « come sia possibile quel giudizio primitivo, col quale noi percepiamo intellettivamente i sentiti, e quindi ce ne formiamo i concetti ». — [*Tale*] giudizio primitivo... si opera mediante una *sintesi* tra il predicato non somministrato dai sensi (esistenza), e il subietto dato da' sensi (complesso di sensazioni)... L'espressione: « giudizio sintetico » non vuol dire altro se non: « giudizio che unisce qualche cosa ad un subietto senza trovarla nel subietto stesso »... Quando noi percepiamo intellettualmente un corpo, noi attribuiamo al medesimo l'esistenza, o, per dir meglio, lo concepiamo in sé, in quell'esistenza ch'egli ha, non già nella relazione sua verso di noi... [« Vedemmo già, la percezione intellettiva comporsi di tre parti, cioè 1° *sensazione*, nella quale le qualità sensibili particolari, rimosso da esse il predicato di qualità, e ogni altra nozione astratta, sono termini de' nostri sensorî: e queste qualità sensibili fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero: 2° *idea di esistenza in universale;* ché concepire un corpo come esistente, è un classificarlo tra le cose esistenti; e il far ciò presuppone l'idea di esistenza in universale, che forma la classe (per così dire) di ciò che esiste: 3° *rapporto tra la sensazione e l'idea di esistenza*, o sia *giudizio*, nel quale s'attribuisce l'esistenza, conosciuta nell'idea (predicato), alla *forza agente* nelle sensazioni, che è ciò che le lega fra loro insieme in un ente, nel qual atto dello spirito sta propriamente la produzione della *percezione intellettiva de' corpi* ». *Ib.*, Vol. II, Sez. V, P. I, Cap. III, Art. IV, § 1 (454)]. La parola *esistenza*, presa senz'altro aggiunto, non indica che un'idea. Un *ente* qualunque non si dice che ha esi-

stenza se non dopo averlo concepito: prima dunque che noi concepiamo un ente materiale, quest'ente esiste, ma noi nol sappiamo: egli non ha dunque, rispetto a noi, espressione alcuna. — Quando quest'ente materiale ferisce i nostri sensi, supponendo che il nostro spirito intelligente nulla agisca, e che non sussistano in noi se non sensazioni, quel corpo, affettandoci, comincerebbe ad avere una relazione con noi: noi, affettati, potremmo pronunciare un accento, che non sarebbe però mai una *parola*, esprimente la nostra affezione tutt'insieme e la causa che la produce. Ma questo accento non sarebbe segno d'un giudizio, non esprimerebbe punto un ente come è verso di sé... In questo stato... io non avrei percepita l'*esistenza* dell'ente, ma provata solo la passione prodottami dall'ente colla sua azione. — Ora, mettendo in moto anche la mia facoltà di conoscere (la ragione), suppongo che quest'agente, percepito passivamente da' miei sensi, io lo venga a conoscere in sé, ossia intellettualmente. Che cosa succede in tale atto intellettivo dello spirito mio? — Non altro, se non un interno paragone che io fo tra la passione ricevuta da' miei sensi in particolare, e propriamente il termine di questa passione, cioè il *sentito*, e l'idea di esistenza: allora io trovo un rapporto tra il sentito e l'*esistenza* di un agente diverso da me, e dico a me stesso: «ciò che sento è un agente che ha l'esistenza (in un dato grado e modo assegnatomi dai sensi)». Cosí io fermo il giudizio, nel quale consiste la mia percezione intellettuale di quell'ente corporeo; mediante questo giudizio io considero quell'ente come posto nella congerie degli enti, se cosi lice esprimersi; e però lo contemplo sotto un aspetto universale; lo contemplo come avente *una esistenza* in sé, indipendentemente da me, dalla mia passione, e da qualunque altro ente. — Da questa analisi della percezione intellettuale risulta, che «la percezione intellettuale, non è che la visione del rapporto che passa tra un sentito (termine della passione) e l'idea di esistenza...»... L'*intelletto*, definendolo come la facoltà dell'esistenza universale, non fa che intuir questa, e non ha altre idee che questa. La *ragione*, definendola per la facoltà che applica l'idea universale agli esterni sensibili, non è che la facoltà che ha il nostro spirito di vedere la relazione tra ciò che somministra il senso, e l'idea dell'esistenza che è presente all'intelletto. — Quindi non si dà la percezione intellettiva di nessun ente corporeo, se non si verificano questi tre elementi: 1° un'idea universale (l'esistenza) nell'*intelletto*, 2° effetto dell'ente particolare agente nel *senso*, 3° visione del rapporto tra l'agente percepito dal senso, e l'idea universale, atto della *ragione*, percezione...

... Non esistono punto due idee d'esistenza, l'una particolare, e l'altra universale. Ma esistono solamente le seguenti

idee: 1° una sola idea d'*esistenza*, che è l'esistenza in universale, 2° molte percezioni e concetti di *enti esistenti*...

... L'atto dell'intendere o concepire intellettualmente un ente corporeo, consiste... nel concepire semplicemente, mediante l'unità del nostro intimo senso, il rapporto ch'egli ha colla nostra idea di esistenza:... concependo un rapporto, si tengono distinti i due termini; e si uniscono solamente insieme mediante l'atto dello spirito, che ad un tempo considera l'uno rispetto all'altro, e cosí vi trova una relazione tra loro, che è un'entità mentale, che non va niente a turbarli o ad alterarli, ma serve solamente di lume allo spirito stesso, che forma anzi ciò che si chiama percezione, cognizione e concetto. — In questo senso il giudizio primitivo del nostro spirito, quel giudizio mediante il quale nasce la percezione intellettuale, io lo chiamo *sintetico* ed *a priori*, perché si forma una unione spirituale tra una cosa data dai sensi, che diventa subietto, ed una che non entra nel subietto in quant'è dato dai sensi, ma che si trova solo nell'intelletto ed è il predicato...

... I subietti de' nostri giudizî sono o solamente dati dal senso, o già concepiti dall'intelletto: in questo secondo caso, del *subietto* del nostro giudizio abbiamo anche il *concetto* [*p. es.: «quest'uomo è sapiente»*]: ma nel primo caso, noi abbiamo, in qualche modo, il subietto del giudizio, il subietto in potenza, ciò che diverrà subietto, quando sarà già fatto il giudizio, ma non ne abbiamo il *concetto* [*«ciò che noi sentiamo in questo momento co' nostri sensi»*]: solamente quando noi aggiungiamo il predicato [*«esiste»*] a quel subietto, e formiamo cosí il giudizio, allora noi veniamo ad acquistarci, mediante questo giudizio appunto, il *concetto* di quel subietto. — E questi... *giudizî primitivi*, i quali costituiscono le nostre percezioni degli enti reali, onde poi abbiamo i concetti, ossia le *idee determinate*... sono *primitivi*, cioè i primi che noi facciamo su quelle cose: sono *sintetici*, perchè noi aggiungiamo al subietto qualche cosa che in lui non è, o per dir meglio, consideriamo il subietto in relazione con qualche cosa fuori di lui, con una idea cioè del nostro intelletto; e si possono ancora chiamare giustamente *a priori*, in quanto che, sebbene abbiamo bisogno che la *materia* di essi giudizî ci sia somministrata da' sensi, tuttavia la *forma* di essi non la troviamo che nel nostro intelletto; e in questi giudizî sintetici *a priori* sta il problema dell'Ideologia, il primo della Filosofia» [355 60].

Ib., Vol. II, Sez. V, P. II, Cap. IV, Art. IV, § 1 [528]: «Nello stato ove la natura ci pone nascendo quaggiú, noi non abbiamo altra percezione intellettiva, che di noi stessi e de' corpi. — In vero noi non possiamo *percepire la sussistenza* d'un ente, se non opera in noi, se noi non sentiamo la sua azione. —

Il *sentimento* dunque è necessario alla percezione intellettiva di un sussistente. — Ora noi non abbiamo che 1° il *sentimento* di noi stessi, 2° e il *sentimento* de' corpi. — Dunque solo di noi e de' corpi possiamo avere *percezione intellettiva* ».

Il principio della morale.[1]

...Quando l'uomo opera colla sua volontà, egli naturalmente e necessariamente opera secondo l'amore che in lui prevale agli altri amori nell'atto del suo operare; e ...sarebbe assurdo a pensare il contrario... Anche... se... è stretto da maggiori mali, ch'egli teme, e per fuggir questi, sceglie il male minore; egli lo fa non in quanto ciò che sceglie è male, ma in quanto esso è un mezzo che lo libera da' maggiori mali..., è cosa per lui, sotto questo aspetto, amabile, sebbene per altre cagioni gli dispiaccia...

...Se ora tutte le azioni degli esseri morali si fanno mediante un atto di amor prevalente, che chiamerò *amor pratico*, e se, dato quest'atto, l'azione dee necessariamente seguire; se d'altra parte l'uomo è libero; ove dunque si può cercare questa sua libertà? in che consiste la libera volontà dell'uomo?... nelle *azioni*, o ...propriamente nel formare e determinare l'*amore*, col quale solo, agente morale com'egli è, produce le azioni? — In volere le azioni indipendentemente dall'amore delle medesime non può consistere, poichè sarebbe una contraddizione il volere le azioni senza amarle. Se dunque noi siamo liberi di volere o non volere le azioni, siamo tali perché siamo liberi di amarle e di non amarle, ... di accrescere e di

---

[1] « Qualsivoglia entità che noi pensar possiamo, si riduce in una di queste categorie: 1° o ella è *sentimento*, oppur cosa che cade nel sentimento p. e. la forza che immuta il sentimento; 2° o ella è *idea*; 3° o ella è *ordine* fra il sentimento e l'idea. In ciascuna delle quali categorie noi troviamo l'essere identico, e in quanto egli appartiene al sentimento, lo chiamiamo *essere reale*, in quant'appartiene all'idea, lo chiamiamo *essere ideale*, in quanto appartiene all'*ordine* completo fra l'essere reale e l'ideale, lo chiamiamo *essere morale* » (*Psicologia*, Libro II, Cap. IV, art. 951).

diminuire il nostro amore o il nostro odio verso questa o quella azione, od ommisione. Questa nostra potenza che si chiama *libertà*, si esercita adunque prima sugli affetti del nostro cuore, e solo per conseguente si esercita poi in sulle azioni stesse, essendo queste legate agli affetti indivisibilmente: in somma le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti... Siamo noi dunque liberi senza piú d'una libertà che riguarda il dominio de' nostri affetti immediatamente? ovvero prima degli affetti, v'ha forse qualche altra operazione nel nostro spirito, da cui gli affetti stessi dipendano, come... le azioni esterne dagli affetti?

Consideriamo attentamente la natura degli affetti umani..., dell'amore e dell'odio. Io vedo che non posso odiare una cosa, se non la considero come cattiva, perocché è impossibile che il bene sia cagione in me di odio:... all'incontro... non posso amare una cosa, se non la considero come bene... Egli è bensí vero, che io posso amare anche delle cose che mi sono nocevoli, e che sono cattive; ma non posso però amarle se non a condizione, che io le consideri sotto un qualche loro aspetto piacevole, che io le consideri sotto questo aspetto come buone. Egualmente, io posso odiare delle cose a me utili e buone... Non è la cosa com'ella è in sé stessa, che in me suscita l'amore e l'odio, ma è la cosa come io la considero e penso, come io la giudico: potrà essere la cosa buona; ma se io la giudico e considero cattiva, ella metterà in me avversione: potrà essere la cosa mala; ma se io la giudico e considero buona, metterà in me propensione ed amore...

... L'amore è affetto di un essere intelligente; perciò un affetto che si indirizza ad un oggetto conosciuto, ad un oggetto che mostra alla mente i pregi suoi, e che si fa da lei vagheggiare ed amare pe' medesimi. Quindi è, che nell'intrinseca natura dell'*amore*, che non si dee confondere con un istinto materiale e cieco, si contiene la *stima*. Chi ama un oggetto, prima forz'è che lo stimi... Può ben avvenire, che mentre io amo un oggetto, conosca altresí i suoi difetti; ma questi non sono lo scopo o la causa dell'amor mio. Vi dee avere qualche pregio, se non vero almeno apparente, il quale nell'atto del mio

amore vince, e indebolisce, o spegne, o impedisce l'avversione che produrrebbero in me que' difetti, e in luogo dell'avversione in me risveglia ed infonde un amore. Sarà fors'anco, quest'atto, momentaneo...; sarà disapprovato da me medesimo... Un solo istante, sfuggevolissimo sí, io sono stato dominato da una tale illusione; ma pure in quell'istante io... in un coll'amore (se pure è amore, e non trasporto irrazionale), debbo avere avuto una stima, essermi persuaso che v'avea un pregio vivace ed acuto; e questo pregio m'ha strappato, per cosí dire, dal cuore l'affetto.

...Io chiamerò questa stima, per distinguerla da ogni altra specie di stima, *stima pratica*, io chiamerò questo giudizio, *giudizio pratico*; intendendo con questa parola *pratico* una specie di giudizio sui pregi delle cose percepite, che precede immediatamente e necessariamente l'affetto, e che è la cagione efficiente dell'affetto, o certo la condizione dell'affetto. — L'amore pratico adunque è prodotto dalla stima pratica, che non si dee confondere con una stima speculativa, la quale suol nascere da ragioni generali e costanti, quando quella risulta da tutte le ragioni piú particolari, e talora fondate su de' fenomeni momentanei. L'amore, perchè si accenda, ha bisogno sempre innanzi da sé di questa stima. Per lo contrario ove questa stima pratica sia fatta,... l'amore non ci può mancare, egli spunta necessariamente da questa stima, è quasi una continuazione, un sentimento di essa. V'ha dunque una legge immutabile e indipendente al tutto dall'arbitrio dell'uomo, che lega insieme l'amore e la stima... — Non è dunque né pure sui proprj affetti, sull'amore e sull'odio, che si eserciti immediatamente la libertà dell'uomo; ma l'oggetto primo, immediato e proprio di questa libertà è la stima o il *giudizio pratico* che l'uomo porta sugli oggetti contemplati dalla sua mente; ed è in questo primo atto che conviene cercar la natura, e le leggi della libera volontà...

...Il giudizio pratico... non è che un atto... della riflessione, che si piega sulle cose che già si hanno percepite, e delle quali perciò si hanno le idee... — La cognizione diretta non è volontaria, ma necessaria. — La ragione di ciò si è, che la cognizione diretta consiste nelle

prime idee che s'acquistano delle cose. Ora prima d'acquistare queste idee, noi non abbiamo alcun interesse che ci spinga a volerle piú tosto ad un modo che ad un altro; appunto perchè non le conosciamo ancora. Noi dunque le percepiamo tali, quali si presentano: le percepiamo non con deliberazione, ma istintivamente, passivamente...

Ma data l'idea di una cosa, data la cognizione diretta, allora la riflessione ch'io ci faccio sopra può essere al tutto volontaria: io posso portare della medesima giudizio con tutta deliberazione. Io posso ancora condurre questa mia riflessione, fino a un certo segno, ad un risultato conforme al mio volere.

Nell'idea della cosa (cognizione diretta), io ho concepito l'essere della cosa: essendo l'essere il medesimo che il bene, io ho concepito altresí il bene, e il fondamento del bene. Affinché ora io rilevi espressamente la quantità del bene di una cosa, basta che io rilevi la quantità dell'essere; la quale... io la conosco già necessariamente in sé, avendo concepito con cognizione diretta quell'essere, quella cosa. Dove adunque io voglia rilevare, e dire a me stesso, che cosa sia ciò che ho concepito, quanto di essere egli s'abbia, quanto sia buona la cosa di cui io ho il pensiero, basta che rifletta su questa cosa a me cognita, e non dissimuli a me stesso ciò ch'ella è, ciò che io già so che è, ma riconosca quello che già conosco. Questo *riconoscimento* pieno ed intero di ciò che già *conosco*... è un atto soggetto immediatamente alla mia libera volontà, è quell'atto in cui s'inizia l'atto morale, in cui esso si forma, e che viene poi seguito dall'*amore* e dall'*azione esterna* siccome da altrettanti suoi effetti.

...Conviene osservare differenza che passa fra l'effetto della sensazione e quello della cognizione diretta: la *sensazione* produce in noi una propensione istintiva agli oggetti sentiti, o un'avversione; ma le *idee* all'incontro di loro natura universali sono fredde, o producono un solo diletto incipiente, uniforme, e che finirebbe immediatamente, ove la riflessione della volontà non venisse sopra quelle idee prime, e non traesse da esse un diletto volontario contemplandole, affissandole, vagheggiando i pregi degli oggetti che in esse si pensano, per

sentirne l'efficacia, e trarne l'intellettual godimento... Ora questo affissarsi colla riflessione in un oggetto cognito per sentirne i... pregi, questo vagheggiarlo è un atto volontario dello spirito, col quale egli illumina a sé stesso l'oggetto, lo percepisce piú vivamente, accomodandosi quasi direi a ricever meglio la impressione di quella specie; e cosí in ragione della luce che si accresce su quell'oggetto, e sui pregi suoi, s'egli è a' pregi in che piú la riflessione s'affissa, attinge la volontà un grado sempre maggiore di diletto, e questo diletto, crescendo trapassa in un vero innamoramento, e ad un grado sempre maggiore si leva poi questo suo innamoramento. Essendo dunque tutte le idee prime nelle quali conosciamo le cose egualmente fredde, e mandando a noi una luce ancor tenue e proporzionata, la volontà rimane perfettamente libera; e il primo atto di questa volontà ha per iscopo o di riconoscere i pregi della cosa, o di disconoscerli. Se muovesi la volontà a fine di *riconoscerli*, ella si affissa colla riflessione nella cosa cognita, e con questo affissarsi fa sí che i pregi della cosa operino vivamente sopra di lei, svelandolesi in un lume piú vivo e dominante: al quale chiaro e dilettevole lume, pronunzia un giudizio pratico favorevole: e a questo tien dietro altrettanto di amore, e le operazioni conformi. Se poi muovesi la volontà a fine di *disconoscerli*, ella o non mira che leggermente i pregi, o mira i soli difetti, e mette questi a sé stessa nel piú lumeggiato aspetto; di che le nasce la vista di una deformità e schifezza, che produce uno spiacevole sentimento, e dietro a questo un odio, e le azioni conformi. Il processo adunque della volontà umana nella sua operazione è il seguente.

Prima v'hanno nell'uomo le idee e memorie delle cose, cognizione diretta.

Poscia la volontà muove la riflessione su queste cose cognite, e questo moto è buono o cattivo moralmente, cioè o si propone di riconoscere imparzialmente i pregi delle cose, o si propone di disconoscerli e contraffarli a sé stessa.

Ora se la volontà è buona, cioè non mossa da alcun falso interesse, da alcun fine secondario, da alcun perverso istinto, ella non cerca se non di riconoscere le cose

cognite siccome elle sono, né piú né meno, di vederne sí i pregi come i difetti, sotto egual luce; in tal caso ella ha un moto secondo natura, ella non si muove che verso la *verità* ... — Se la volontà è cattiva non ha per fine la verità, ma movendosi di un malo istinto, fissa la riflessione parzialmente e ingiustamente sugli oggetti della mente (cognizione diretta). In tal caso... viene eccitato in essa un odio irragionevole e ingiusto [o] ... un irragionevole ed ingiusto amore..,

... Quando la volontà si muove a riflettere sopra gli oggetti percepiti, ella è perfettamente libera, e può riconoscere semplicemente le cose cognite di cognizione diretta, perché le ha nella mente; e può anche disconoscerle: nel primo caso ella è buona, nel secondo è cattiva. Questa bontà, e questa malvagità morale sta dunque propriamente nella prima volontaria direzione della riflessione ... È in questo atto della riflessione che la volontà si leva al suo moto o rettamente o tortamente: ella si affissa in ciò che vuole, e si affissa per produrre a sé stessa una *viva apprensione* del pregio o del difetto delle cose. Indi questa *viva apprensione* è vera o falsa, poiché ella vede, se vuole, anchè ciò che non è nella cosa; tale efficacia ha ella; come pure non vede, se non vuole, ciò che ci ha. Questa viva apprensione del bene o del male della cosa è poi chiusa col giudizio pratico, o stima della cosa, o sia col *riconoscimento* fedele o infedele di ciò che è percepito nella cognizione diretta: qui sta il *consenso* morale.

Fatto questo riconoscimento, giudizio, o stima pratica, è allora che sorge immediatamente il *piacere vivo*, se quella *viva apprensione* fu del bene, o il *dispiacere* pur *vivo*, se fu del male. Quel piacere non è che l'iniziamento dell'amore, il quale si forma immediatamente quasi compimento e fine di tal diletto. Quel dispiacere non è che il principio dell'odio, il quale si suscita continuandosi appunto a quella pena come suggello e finimento di essa.

Dietro all'amore ed all'odio segue l'azione.

V'ha dunque, prima che l'essere morale passi all'azione esteriore, ... un secreto lavoro nel suo spirito, che si com-

pone di piú passi, e sono i seguenti: 1° passo, apprensione delle cose o *cognizione diretta*; 2° *riflessione volontaria* sulle medesime, retta o perversa, secondo che tende a *riconoscere* fedelmente la cognizione diretta, o ad alterarla; 3° *meditazione*, col qual nome non voglio indicare che i momenti piú o meno lunghi, ne' quali la riflessione volontaria si afflssa sulla cognizione diretta; 4° *apprensione viva* e operatrice, prodotta dalla meditazione, la quale riesce o vera o falsa, secondo che fu retto o pravo l'atto della volontà, che diresse a principio la riflessione a meditare; 5° *giudizio* o *stima pratica*, effetto dell'apprensione viva, e suo compimento; 6° *dilettazione intellettuale* o *dolore*, effetto del giudizio pratico; 7° *amore pratico*; 8° *atti esterni*.

... Quando si tratta non... di conoscere le cose, ma di riconoscerle, cioè di riflettere sulle cose a noi già note, e vederne il merito, il bene che hanno in sè, la loro amabilità; è allora che la nostra volontà manifestasi libera; ed ha tanto di efficacia, ch'ella può alterare la sua cognizione, e formare de' giudizj falsi sulle cose percepite, dando alle medesime o de' pregi che non hanno, o de' difetti e mali che pur non hanno. Egli è cosí che nasce sempre l'errore nelle menti umane: l'errore è l'effetto della riflessione, e di una riflessione volontaria; altramente sarebbe inesplicabile...

... L'uomo non solo *ragiona*, ma *crede*; egli crede a sè stesso, crede alle sue passioni: si forma una persuasione tutta artefatta, se vuol formarlasi; è questa efficacia della volontà di proporre a sé medesima delle cose e di crederle, che dà luogo alla prima ingiustizia di cui parliamo, a quella interiore ingiustizia, che è il capo e l'essenza di ogni ingiustizia e di ogni immoralità... — ... L'uomo che abbia una volontà mala ha due misure; coll'una misura le cose favorevoli a sè, coll'altra le cose a sè sfavorevoli: e queste due misure provano l'efficacia dell'intervento della volontà: non è la parte di cognizione necessaria che erri, è la parte di cognizione volontaria, cognizione riflessa, cognizione che consiste in un giudizio. in una persuasione artificiata, in una credenza...

... L'errore è tutto individuale, è tutta produzione nostra; ed è per questo, che nell'errore l'orgoglio dell'uomo

tanto si compiace, perchè sente in produrlo, che è opera sua, ch'egli mette fuori un'energia maggiore in formar l'errore che in riconoscere semplicemente la verità: questo maggior uso che fa l'uomo nell'errore della propria potenza, è quel titolo infelice, al quale tanti cercano una gloria tristissima, e tanti la danno...

... *Ragionevolezza* della persuasione, *verità* del giudizio, *giustizia* della stima, è sempre la cosa medesima in fondo, esposta in tre relazioni diverse, in tre modi diversi.

... L'atto moralmente buono, l'atto primitivo onesto e giusto... consiste nel *riconoscere* ciò che prima *conosciamo*. — Noi *conosciamo* le cose: questa è la cognizione diretta e necessaria: noi le *riconosciamo:* questa è la cognizione riflessa e volontaria... Due cognizioni adunque... le quali o sono d'*accordo* fra loro, e in tal caso v'è nell'uomo la veracità e la giustizia; o sono fra loro in *discordia*, e in tal caso è nell'uomo la menzogna interiore, l'ingiustizia.

La seconda cognizione dell'uomo, se è verace e buona, consiste in un *assenso* che dà la volontà alla cognizione prima della cosa, in una quiete, in un riposo onde la volontà si arrende di buon grado, e quasi direi si adagia nella cognizione prima e spontanea: cosí abita nell'uomo la verità,[1] e figlia della verità è la tranquillità e la pace. Se poi la seconda cognizione dell'uomo è falsa e mala, essa allora consiste in una ostilità che fa la *volontà* contro la cognizione, in un *dissenso* ch'ella dà indebitamente alla cognizione, col quale le nega di riconoscerla, in una ribellione alla verità, in un prosontuoso e oltraggioso sforzo, onde in luogo di riconoscere ciò che conosce, in luogo di ammettere le cose come pur sono nella propria mente, tenta di mutare l'essere stesso delle cose, di fare che le cose sieno per sé diversamente da quel che sono, di oppugnare la cognizione vera, legittima, naturale, e sostituire ad essa una larva di cognizione, falsa, artefatta, contro natura; vi ha una lotta in fine fra il vero, e la volontà che non lo vuol vero, e non può tuttavia disfarlo dall'esser vero...

---

[1] [S. Agostino, *De vera religione*, XXXIX, 72].

Verità si dice ad un esemplare, tipo, norma o regola della mente, alla quale si riscontra ciò che a lei dee esser conforme. Quel tipo è la verità delle cose che ad esso si riferiscono: una cosa è vera se è conforme alla sua verità, cioè... a quel suo tipo, altramente è falsa.

L'essere è l'esemplare primo, universale, la regola suprema di tutti i giudizj: egli è quindi la verità prima ed universale.

Ogni *idea* è verità rispetto alla *cosa;* la cosa è vera se risponde alla sua idea.

La *cognizione diretta* non è che l'idea della cosa: ella è dunque la *verità:* i giudizj della riflessione sono *veri* se convengono colla loro verità, o sia colla cognizione diretta; sono falsi se a quella sconvengono: poiché con questi giudizj io non fo che affermare, la cosa concepita essere tale, e tale; la cosa concepita è dunque la norma di questi giudizj, e la cosa concepita non è che l'idea, la cognizione diretta.

Quando adunque io non riconosco fedelmente i pregi di una cosa a me cognita; ma in vece di riconoscerli come sono nella mia mente, li invento, li fingo; io dico il falso a me stesso: e questa menzogna è l'atto immorale del quale parliamo. — Egli è dunque manifesto che la *verità* è il principio della morale: e che il *riconoscimento della verità* (cognizione diretta) è il sommo genere dei doveri, e l'atto proprio ed essenziale della moralità.

(Principj della scienza morale, 2ª ed. [1837], Cap. V, Art. III-V).

CAPITOLO V.

VINCENZO GIOBERTI.

[N. a Torino, m. a Parigi (1801-52). Quanto risolutamente si staccasse dalle tendenze immanentistiche, manifeste nel suo pensiero giovanile, è dimostrato dall'atteggiamento recisamente contrario che assunse verso la dottrina rosminiana dell'Ente possibile, la quale, da lui accolta in un primo tempo, gli sembrò inquinata di subbiettivismo, al pari di tutta la filosofia moderna, dopo la Riforma e dopo Cartesio; l'Ente ch'è oggetto

della nostra intuizione, non è ideale ma reale, è Dio stesso, Dio creatore, e come tale trascendente, da noi appreso nella infinita esplicazione della sua attività creatrice. Ma qui non posa il suo pensiero tormentato, che si lascia cogliere nel perenne travaglio della sua elaborazione meglio che fissare nelle linee di un rigido sistema: e le *Postume* rispondono a un suo nuovo orientamento, protologico immanentistico dialettico. Alla civile storia d'Italia appartiene la operosità politica del G.: ma le sue ideologie politiche, il suo convertirsi dal federalismo e dal neoguelfismo al liberalismo unitario, sono in stretta connessione con le sue vedute speculative e con la loro evoluzione.

Opere principali (v. anche pagg. 596 e 673: GENTILE, *Saggio di una Bibliogr. degli scritti di V. G.*, premesso alla *Nuova Protologia*): *Teorica del sovrannaturale, o sia discorso sulla convenienza della Religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni* (1838; 2ª ed. [1850] in 2 voll., di cui il 1° comprende il *Discorso preliminare e ined. intorno alle calunnie di un nuovo critico*); *Introduz. allo studio della fil.* (1839 40, Tomi 2 in 3 parti; scelte curate da SAITTA [1924], BONAVENTURA [1926], BALSAMO CRIVELLI e CARAMELLA [1926]); *Del Buono e del Bello* (1850; comprende trattati pubbl. separatamente nel 1843 e nel 1841); *Del Primato mor. e civ. degli italiani* (1843, 2 Tomi; ediz. BALSAMO-CRIVELLI, 1919-20, in 3 voll.); *Prolegomeni del Primato* &c. (1845; ed. c. s. in 2 voll., 1926); *Il Gesuita moderno* (1846-7, 5 Tomi), a cui fa seguito l'*Apologia* del libro stesso, *con alcune consideraz. intorno al risorgim. ital.*, Parte I. (1848); *Operette politiche* (2 voll. [il 1° è un Proemio del MASSARI], 1851); *Del rinnovamento civile d'Italia* (2 voll., 1851; ed. NICOLINI, 3 voll., 1911-2; pagg. scelte da SAITTA, 1925; ed. ridotta MENZIO, 1925). Postume: la ed. MASSARI comprende, nei primi 6 voll., i framm. *Della riforma cattolica della Chiesa* (1856: ripubbl. insieme con i framm. « *Della libertà cattolica* » da BALSAMO-CRIVELLI, 1924); *La Filosofia della Rivelaz.* (1857); *Della Protologia* (2 voll., 1857; ed. parziale CARAMELLA e BALSAMO-CRIVELLI, 1924); *Pensieri: Miscellanee* (1859 60). EDMONDO SOLMI ha pubbl. tra l'altro: *Meditaz. fil. ined.* (1909); *La teorica della Mente umana — Rosmini e i Rosminiani — La lib. catt.* (1910). In corso di pubbl. l'*Epistolario*, a cura di GENTILE e BALSAMO-CRIVELLI (voll. I-IV, 1927-8).

Ediz. delle opere: Capolago, 1844-51 (24 voll.); Napoli, 1848 e 1860-74 (37 voll.). Brani scelti da tutte le opere del G. sono stati ordinati dal GENTILE con il tit. di *Nuova Protologia* (1912, 2 parti). Numerose sono le antol. giobertiane, curate da MENZIO (1922), SAITTA (*La politica*, 1922), BONAVENTURA (*L'Educaz. naz.*, 1923), ecc.

Studi critici: (v. la guida bibl. *Gioberti* di BRUERS [1924]): TESTA, *Consideraz. sopra* l'Introduz. allo studio della Fil. *per V. G.: lettera a D. Francesco Rossi* (1845); SPAVENTA, *La Fil. di G.*, vol. 1° (1863); CARLE, D'ERCOLE &c., *1° Centenario di V. G.: discorsi commemorativi* (1901); SOLMI, *Mazzini e G.* (postumo, 1913); GIULIANO, *Il primato di un popolo: Fichte e G.* (1916); PICCOLI, *L'estetica di V. G.* (1917); *V. Gioberti* (1923); *Avviamento alla fil. di V. G.* (1925); SAITTA, *Il pensiero di V. G.* (1917; 2ª ed. 1927); MAGGIORE, *G. e Fichte* (1919); SGROI, *L'estetica e la crit. letter. di V. G.* (1921); ANZILOTTI, *Gioberti* (1922); *La funz. stor. del giobertismo* ecc. (1923); GENTILE (v. s. e pag. 674), *I profeti del Risorgim. ital.* (1923: G. e Mazzini); *Albori della nuova Italia* (2 voll., 1924); CARAMELLA, *La formaz. della fil. giobertiana* (1927); PADOVANI, *V. G. e il cattolicismo: una pag. nella storia mod. della Chiesa* (1927); PALHORIÈS, *Gioberti* (1929)].

Le facoltà dello spirito umano.

Havvi nell'uomo una facoltà mirabile, che lo rassomiglia al suo divino autore, la quale non derivando da una potenza diversa e piú elevata, ed essendo, come si suol dire, *sui generis*, non può essere dichiarata, né ammessa, se non come un fatto primitivo; la facoltà di conoscere. Ella presuppone un soggetto conoscente, uno o piú oggetti conoscibili, e quindi la cognizione stessa, cioè una specie di mezzo, una cotal luce intellettiva, con cui il soggetto apprende i conoscibili proporzionatamente alla natura propria e a quella delle cose conosciute. Tutte le esistenze non sono dotate di virtú conoscitiva, né tutto l'essere è conoscibile; quindi un mondo di creature inette a conoscere, e un mondo di verità che non possono essere conosciute, almeno direttamente e in sé stesse; ma quando nel soggetto e nell'oggetto concorrono le condizioni debite, cioè la capacità attiva e passiva della cognizione, e che l'uno è posto in relazione coll'altro, la cognizione succede immediatamente...

La facoltà conoscitiva dell'uomo non è semplice, ma consta di due potenze parallele, primitive, indivise nell'esercizio loro, benché distinte e differentissime... La

prima di esse è la sensibilità o facoltà sensitiva. . . e si può definire l'attitudine che ha l'animo nostro a ricevere in sé alcune impressioni e ad essere modificato in una certa maniera. Queste impressioni o modificazioni sono i sensibili.

[Vi sono due generi distinti di sensibili, interni ed esterni, che hanno un elemento comune, per il quale appunto son tutti sensibili — tutti cioè « ci appariscono come una mera modificazione dell'animo nostro » — e un elemento proprio, differenziale, che « per le sensazioni sta nell'aver rispetto a qualche cosa di esteriore, e per li sentimenti nella loro relazione con qualche cosa d'interiore. La radice adunque della diversità dei sensibili è collocata in una relazione di esteriorità per gli uni, e d'interiorità per gli altri »].[1]

Quella impressione o modificazione del nostro proprio essere, nella quale. . . consistono tutti i sensibili, . . . è . . . superficiale e insussistente per sé medesima, e . . . cieca e per sé stessa inintelligibile.

[Come tale ci rinvia a qualche cosa che sia per se medesima sussistente e intelligibile].

. . . Questa cosa ch'io chiamo per ora sostanza, la quale sostiene in effetto il sensibile e lo illustra, non è per sé stessa sensibile; e quindi non può essere immaginata né estrinsecata in alcun modo per via d'imitazione, ma solamente pensata. Il che la fa apparire al senso come un non so che di occulto e di misterioso, benché chiaro agli occhi del pensiero; come il sensibile che appaga il senso

---

[1] Ma « di vero ogni sensazione è modificazione nostra, ha rispetto a noi, e come tale è sentimento. D'altra parte, il sentimento non può sussistere, senza una sensazione concomitante, e ha con essa una corrispondenza estrinseca; e se ciò a prima fronte può parer dubbioso. . . si osservi che nel sentire la nostra attivitá intima, le facoltà, le impressioni e gli affetti di qualsivoglia sorte, eziandio i piú alieni da ogni mescolanza corporea, abbiamo l'apprensione di qualche cosa di esterno. Donde nasce una conseguenza meravigliosa; cioè, che noi non possiamo tanto profondarci in noi stessi, che nella nostra intimità medesima non troviamo il mondo esteriore, siccome non possiamo talmente spargerci di fuori, che il nostro pensiero abbandoni affatto i penetrali piú reconditi della propria natura ».

riesce difficile e recondito alla potenza cogitativa. E ciò che dico della sensazione, si dee non meno affermare del sentimento.

Ogni sensibile contiene adunque verso qualcosa di sovrasensibile una doppia relazione di sussistenza e d'intelligibilità, che corrisponde alla sua insussistenza e incomprensibilità intrinseca...

Dall'analisi sommaria e rapida che abbiam fatta della facoltà di sentire, apparisce che questa non è la sola, né la principale potenza che partorisca la cognizione. Imperocché, se delle nostre affezioni sensitive le une riguardano il didentro, le altre il difuori, benché siano in sé mere modificazioni dell'animo nostro; se questo diverso rispetto nasce da un elemento eterogeneo ai sensibili; se i sensibili non hanno in sé la ragione della propria sussistenza, e la luce che li rende intelligibili; se la sussistenza e l'intelligibilità proviene in essi da quel medesimo elemento che costituisce l'interiorità o l'esteriorità loro; se, in fine, siffatto elemento non è atto ad essere sentito, ma solamente pensato; sèguita, che si trovi in noi una facoltà distinta essenzialmente dalla sensibilità, e tuttavia seco congiunta in modo, che non si possa assolutamente scompagnare dalle operazioni di essa. Questa facoltà è l'intelligenza, o la ragione, o la mente, che dir si voglia...

L'intelligenza differisce essenzialmente dalla sensibilità interna ed esterna, in quanto i suoi elementi, cioè gl'intelligibili, sono pensabili, ma non sensibili; doveché, all'incontro, gli elementi atti ad essere sentiti non ponno essere pensati. Ma l'intelligenza è talmente congiunta alla facoltà sensitiva, che l'esercizio di questa senza quella non ha luogo, o è tale almeno, a riguardo nostro, come se non avesse luogo effettualmente. Riunite insieme, esse formano la facoltà conoscitiva; e i sensibili accozzati cogli intelligibili costituiscono la cognizione umana. Tuttavia l'elemento cognitivo risguarda direttamente l'intelligenza e gl'intelligibili, e solo di rimbalzo e per partecipazione attinge la facoltà senziente e i sensibili. Quindi è che l'intelligenza può mettersi in opera intorno a un oggetto particolare, senza il concorso della sensibilità (benché non si può fare che questa non si eserciti insie-

memente intorno all'oggetto suo proprio), doveché la sensibilità ha sempre d'uopo della intelligenza per produrre la cognizione. Ogni sensibile è perciò sempre accompagnato da un intelligibile, che lo rivela allo spirito nostro, e lo fa sussistere dentro o fuori di esso. L'unione fra i due elementi è fatta in guisa, che l'intelligibile non è nel sensibile, né il sensibile nell'intelligibile, benché il sensibile sia sostenuto e illustrato dall'intelligibile, laddove l'inverso non ha luogo. Essa è altresí necessaria in questo modo, che il sensibile non può stare senza l'intelligibile, contuttoché l'intelligibile sussista o possa sussistere senza il sensibile. Imperò la congiunzione tra il sensibile e l'intelligibile è espressa con un vero giudizio sintetico *a priori*, per servirmi di questa formola di Emanuele Kant, che fu il primo a proporre con chiarezza e precisione mirabile la quistione per essa significata.

... Posto adunque che tali due potenze differiscano sostanzialmente fra loro, ne segue che, non potendo l'una di esse applicarsi agli obbietti propri dell'altra, ogni qual volta lo spirito umano tenta questa applicazione, incontra un ostacolo insuperabile, e s'accorge che la sua cognizione è limitata. Egli vorrebbe poter sentire gl'intelligibili e intendere i sensibili, o almeno possedere una terza facoltà, che penetrasse l'intima congiuntura fra questi due ordini di conoscibili, o gli afferrasse sotto una sola forma; e siccome una tal facoltà gli manca, e quel conato è inefficace, egli s'inquieta, s'attrista, ed anela a una cognizione piú proporzionata al suo desiderio. Quindi sorge l'idea dell'*incomprensibile,* e la persuasione che l'ente col suo corredo infinito delle relazioni e delle esistenze, è immensamente superiore alla capacità comprensiva della mente umana...

Posto che la ragione e la sensibilità siano circoscritte e imperfette, si può domandare, se v'ha in natura alcun oggetto che trascenda l'una e l'altra di loro, e sia del pari sovrasensibile e sovrintelligibile...

Il senso comune degli uomini ha deciso affermativamente la quistione proposta, e sentenziato, che v'ha in natura un non so che di sovrasensibile in un tempo e sovrintelligibile, cioè assolutamente incomprensibile; ed è ciò che si chiama dal volgo e dai dotti l'essenza delle

cose... anzi di ogni cosa: la mente nostra, passando dai sensibili agl'intelligibili, e discorrendo per la lunga schiera di questi, è astretta in fine di fermarsi innanzi alla incomprensibilità delle essenze, come uno che, dopo aver percorso un lungo sentiero luminoso, si trova ad un tratto immerso in tenebre profonde. Il concetto dell'essenza è di un genere particolare, e si differenzia totalmente dagli altri concetti umani. Ciascuno di questi ci dà per sé stesso una notizia chiara e precisa; e l'oscurità e l'indeterminazione che ci si può trovare nasce dalla conferenza di esso concetto con altre idee di genere diverso.[1] All'incontro, la nozione dell'essenza è, per cosí dire, *la cognizione di una incognita*, e inchiude una spezie di apparente contraddizione. Si conosce per virtú di essa in un modo vago e generalissimo, che siccome ai sensibili sottostanno gl'intelligibili, cosí agl'intelligibili sottostà una certa cosa, che non può essere conosciuta determinatamente, come quella che non si può ridurre alla condizione dei sensibili o degl'intelligibili, e che ci apparisce come il complemento della idea dell'ente, vale a dire, come un elemento incomprensibile, ma che pur si conosce essere necessario a costituire l'elemento pensabile dell'ente e delle esistenze.

...L'apprensione della essenza è... la fede di una incognita, anzi che la intellezione di essa, e la facoltà che la produce può essere considerata piuttosto come un istinto, che come un ramo della facoltà di conoscere.

Io chiamo *sovrintelligenza* questa facoltà che ci sforza a credere nella realtà delle essenze sconosciute...

La sovrintelligenza non produce né una modificazione affettiva del nostro animo, né un intuito di cosa intelligibile; ma la persuasione di un non so che impossibile a sentirsi e ad intendersi, cioè dell'essenza; la quale, sempre uniforme a sé

[1] « Se l'uomo avesse, verbigrazia, l'intelligenza sola, egli crederebbe, che fuori degl'intelligibili, quali sono compresi da lui, non v'ha nulla, e non potrebbe pur subodorare l'esistenza di alcuna realtà, di cui egli non avesse l'effigie fra le proprie idee. Ma essendo inoltre fornito di sensibilità, e il sensibile non potendo divenire intelligibile e viceversa, egli s'accorge che le sue facoltà sono ristrette fra certi limiti, e che l'una segna i confini dell'altra ».

stessa nella sua incomprensibilità, si reitera a ogni nuova apprensione di qualche sensibile, e ad ogni nuova percezione di qualche intelligibile, e le accompagna, ma differisce sostanzialmente dall'una e dall'altra. La qual persuasione non essendo prodotta, né dall'affezione passiva della sensibilità, né dalla luce intellettiva che costituisce la ragione, non è un senso, né un concetto, a rigor di termini, ma una credenza.

. . . Quando noi crediamo all'essenza, dobbiamo certamente averne un concetto, non potendosi credere a ciò che non si pensa, né pensare una cosa senza concepirla in qualche modo; ma un tal concetto è diversissimo dagl'intelligibili; e questa diversità consiste in due cose: l'una, che il concetto della essenza è generalissimo e astrattissimo, doveché le intellezioni sono concrete o fondate sul concreto: l'altra, che queste intellezioni sono positive, laddove l'idea dell'essenza è in un certo modo negativa, poiché noi pensiamo ad essa, servendoci dell'idea dell'ente generalizzata, ma quindi per distinguere l'essenza dall'ente, neghiamo che l'essenza sia l'essere semplicemente preso, e intendiamo per essa un non so che, cioè un elemento concreto, che non è rinchiuso nell'idea concreta dell'ente medesimo, e che nella sua concretezza è assolutamente inescogitabile. Onde si vede che l'idea dell'ente applicata all'essenza è piuttosto simbolica, che propria, ed è un effetto della nostra struttura intellettuale, che non potendo credere senza intendere in qualche modo, è costretta di vestire con un simbolo intellettivo, cioè coll'idea più astratta che possa capire in essa, l'oggetto misterioso delle sue credenze. . .

Tre adunque sono le facoltà mentali dello spirito umano che si debbono ammettere, e tre le classi di realtà obbiettive che loro corrispondono. La sensibilità apprende i sensibili, cioè le qualità e gli effetti; l'intelligenza o ragione percepisce gl'intelligibili, vale a dire l'ente, le sostanze, le cause, e le innumerevoli relazioni; in fine, la sovrintelligenza crede alle essenze . . . Ogni facoltà apprensiva e contemplativa dell'animo ha una facoltà pratica e operativa che le corrisponde. Cosí l'affetto o istinto nell'ordine delle operazioni corrisponde alla sensibilità, come l'attività libera o volontà risponde alla ragione. E siccome ogni facoltà apprensiva è fornita del suo oggetto, a cui essa tende, come alla sua mira, lo stesso succede nelle facoltà operative: l'affetto aspira al bene sensibile, e la volontà al bene morale e razionale. Cosí la sovrin-

telligenza ha per correlativo una facoltà attiva, che, non essendo stata avvertita dal popolo meglio della sua compagna, non ha nome particolare, e può essere chiamata desiderio della beatitudine;[1] il quale è diverso dall'appetito della felicità, che appartiene all'affetto, e dall'amor di Dio e della virtú, che dipende dalla volontà libera; laddove il desiderio di cui parliamo, senza avere alcun oggetto determinato, tende a un bene infinito, inimmaginabile e inescogitabile, e inchiude una vera incontentabilità di ogni bene che si possa godere in questa vita, eziandioché accresciuto infinitamente, e scevro da ogni male.

(Teorica del Sovranaturale [ed. 1850 sopra cit.], art. XXV, XLVII-LII, LIV-LXI, LXIII-LXIV).

La formola ideale.

L'oggetto primario e principale della filosofia è l'Idea, termine immediato dell'intuito mentale. Con questo vocabolo legittimato da Platone alla lingua filosofica di tutti i paesi civili d'Europa, e da me preso in senso analogo al platonico, voglio significare, non già un concetto nostro, né altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno, in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo...

---

[1] « La beatitudine eterna è... il fine supremo della perfettibilità e della civiltà umana (« Il merito è il nesso logico della virtú colla felicità; e queste due cose congiunte insieme formano la beatitudine. La quale non potendosi ritrovare in questa vita per non essere compatibile colle leggi presenti della natura, e colle ragioni del tempo, è riservata a uno stato estemporaneo di cose, cioè all'eternità »). Molti filosofi hanno voluto assegnare a essa civiltà un altro scopo ultimo... collocato... in altre cose, le quali benché differentissime, convengono tutte nel non uscire dei termini di questa vita. Ma egli è chiaro che queste e le altre mire temporali che si possono immaginare, sono mezzi piú o meno importanti per giungere al fine, ma non il fine stesso, e che questo non si può riporre nell'esistenza terrena e temporanea, ma in una vita oltramondana e perpetua ».

(*ib.*, art. XXXVI-XXXVII).

l'oggetto della cognizione razionale in sé stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento...

Chiamo *formola ideale* una proposizione, che esprime l'Idea in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio. Siccome l'uomo non può pensare, senza giudicare, non gli è dato di pensar l'Idea, senza fare un giudizio, la cui significazione è la formola ideale. La quale dee constare di due termini congiunti insieme da un terzo, conforme alla natura di ogni giudizio...

La costruzione della formola ideale si connette colla ricerca di ciò che io chiamo Primo filosofico. Coloro che per lo addietro attesero alla speculazione, si travagliarono intorno a due inchieste, che in sostanza ad una sola si riducono, cercando alcuno di essi la prima idea, ed altri la prima cosa... Io chiamo Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa; ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio, s'immedesimano fra loro, e perciò i due Primi ne fanno un solo; io dò a questo principio assoluto il nome di Primo filosofico, e lo considero, come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile...

L'idea espressa dal Primo ontologico, qualunque siasi, non può esser semplice, ma dee comporsi di piú concetti, che se non fossero connessi e organati insieme, non farebbero una idea unica. Nè questo organismo può sussistere, senza che fra i vari concetti da cui risulta, uno prevalga, come principio o radice logica, onde gli altri derivano. Ora questo concetto principale del Primo ontologico, precedendo alle altre nozioni solo nell'ordine logicale, riesce di necessità un Primo psicologico... Che se la ricerca del Primo ontologico conduce di necessità a quella del Primo psicologico, ciò mostra che i due Primi debbono farne sostanzialmente un solo, e che la prima cosa dee anche essere la prima idea. Nè in vero il negozio può procedere altrimenti; giacchè ogni cosa è un concetto, e ogni concetto è una cosa; onde, essendo certo che il Primo psicologico dee produrre comechessia tutti i concetti, e l'ontologico tutte le cose, i due Primi vogliono di necessità accozzarsi e fare un Primo unico. L'aver disgiunti i due Primi partorì il psi-

cologismo, e rovinò la filosofia tutta quanta... La riunione dei due Primi in un solo ci porge il Primo filosogico, che è veramente assoluto, cioè principio del reale e dello scibile...

Che l'Ente sia il Primo filosofico è sentenza... risalente ai tempi primitivi...

L'idea dell'Ente... contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l'intuito primitivo dell'Ente, senza conoscere che l'Ente è; giacchè nel caso contrario, l'essere sarebbe il niente, e l'Ente reale non sarebbe reale; il che ripugna. Né la realtà dell'Ente si affaccia allo spirito, come una cosa contingente, relativa, che può non essere; ma sí bene, come necessaria, assoluta e tale, che il contrario non è pensabile, non che fattibile. Infatti l'uomo non può pensare il nulla; e questa impotenza non è meramente subbiettiva, e derivante dalla contraddizione, che v'ha a pensare, senza alcun termine intellettuale, ma eziandio obbiettiva; imperocchè lo spirito conosce che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in sé stesso. Laonde il detto giudizio si può significare dicendo: *l'Ente è necessariamente*... giudizio... non... pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi. Lo spirito in questo caso non è giudice, ma semplice testimonio e uditore di una sentenza, che non esce da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitore e non semplice spettatore, il primo giudizio, base di ogni certezza e di ogni altro giudizio, sarebbe subbiettivo, e lo scetticismo fora inevitabile. L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, è l'Ente stesso; il quale, ponendo sé medesimo al cospetto della mente nostra, dice: io sono necessariamente. Questa parola obbiettiva, in cui consiste il fondamento di ogni evidenza e di ogni certezza, perviene allo spirito, per opera dell'Intelligibile, cioè di esso Ente dotato d'idealità assoluta. Infatti l'Ente rivela sé medesimo, e dichiara la propria realtà al nostro pensiero, mediante l'intelligibilità connaturata alla sua essenza e necessaria all'esercizio della virtú cogitativa in ogni spirito creato. L'intuito riceve la notizia dell'Ente dall'Intelligibile, onde trae del pari la sua potenza intuitiva; e siccome l'Ente è l'Intelligi-

bile stesso, egli viene da noi inteso in quanto si pone, e si pone, in quanto s'intende: l'idealità e la sussistenza s'immedesimano insieme. Lo spirito intuente vedendo l'Ente come suo obbietto, contempla seco l'autonomia, che gli è propria; ma non l'afferma con un atto volitivo e determinato, come incontra negli altri giudizi: imperocché, conoscendolo col medesimo atto, in cui risiede l'essenza dell'apprensione intuitiva, l'affermazione, che ne consèguita, non procede dall'intuito, ma dall'obbietto stesso, cioè dall'Ente, rampolla. Egli è vero, che quando il pensiero si ripiega sovra di sé, e l'intuito primordiale entra nel dominio della riflessione, l'uomo dice prima a sé stesso, poi agli altri: *l'Ente è*; ma questo è un giudizio riflessivo, non intuitivo. Il giudizio riflessivo è volontario, subbiettivo, umano; tuttavia è legittimo e ha un valore obbiettivo, perché è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo, che lo precede, lo fonda e lo autorizza. La ragion dell'uomo, per questo rispetto, è veramente la ragion di Dio e quindi possiede un'autorità senza appello.

La ripetizione del giudizio obbiettivo e divino, fatta per opera della riflessione, è il primo anello della filosofia, come artificio umano. Ma questo anello si congiunge con un giudizio divino, e ricava da esso ogni sua virtù; onde segue che la filosofia ha la sua base nella rivelazione, che Iddio a rigor di termini è il primo filosofo, e che la umana filosofia è la continuazione e la ripetizione della filosofia divina. Iddio non è dunque solamente l'oggetto della scienza, ma ne è eziandio il primo maestro; ed è maestro dello scibile, perché è l'Intelligibile. Il lavoro filosofico non comincia nell'uomo, ma in Dio; non sale dallo spirito all'Ente, ma discende dall'Ente allo spirito... La filosofia, prima di essere una opera umana, è una creazione divina; laddove i psicologisti, frodando la filosofia del suo appoggio celeste, e spiccandola dall'Ente, ne fanno un mero artificio umano, la condannano a un dubbio doloroso, e le assegnano il nulla, come suo principio e compimento.

Fra il divino giudizio primitivo e l'umano giudizio secondario, cioè fra l'intuito e la riflessione, corre il mezzo della parola, per cui il vero intuitivo si fa accessibile

alla facoltà ripensante, e l'uomo è in grado di ripetere a sè stesso ed agli altri il giudizio di Dio. Ma la parola, che esprime la realtà dell'Ente, fu creata dall'Ente stesso, ed è una seconda rivelazione, o per parlare piú esattamente, la rivelazion primordiale, vestita di una forma dallo stesso rivelatore; la quale è una proposizione, che esprime umanamente la divina pronunzia. La riflessione, munita di questa proposizione obbiettiva, si appropria il giudizio corrispondente, lo ripete, lo esplica, e ordisce col suo aiuto il lavoro scientifico. Dal che si vede che *il giudizio divino è espresso da una proposizione egualmente divina, nella ripetizione riflessiva della quale consiste il principio, e nella esplicazione il proseguimento della filosofia umana* . . .

Nel detto giudizio abbiamo il principio della formola ideale. Ma si è dianzi avvertito che questa formola dee consistere in un pronunziato composto di tre concetti diversi. Ora siccome nella prefata sentenza il concetto è unico, e i tre termini risultano dalla sua replicazione, ci è d'uopo cercare un altro giudizio, che congiunto al primo ci porga le tre nozioni richieste . . .

Il nuovo giudizio... dee intrecciarsi col primo, e comporre con esso un solo giudizio. Altrimenti, la formola ideale si comporrebbe di due giudizi separati, e in vece di una formola, ne avremmo due. La formola ideale è organica, e tutte le sue parti debbono concatenarsi insieme logicamente, e formare un sol corpo. Ci è d'uopo adunque incominciar la ricerca da qualche concetto, che da un lato si diversifichi sostanzialmente da quello dell'Ente, e dall'altro abbia seco una connessità intrinseca.

Il linguaggio ci somministra un vocabolo, il cui significato ha col concetto dell'Ente una stretta parentela, come apparisce dalla sua etimologia medesima. Il qual vocabolo è quello di *esistenza* . . .

[*Dall'analisi della voce si ricava*] che l'esistenza è *la realtá propria di una sostanza attuale, prodotta da una sostanza distinta, che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla.* Onde séguita che l'idea di esistenza non può star da sè, e si riferisce necessariamente ad un'altra, verso la quale ha la stessa attinenza, che l'effetto verso la sua cagione. Ora questa idea madre non può

essere, se non quella dell'Ente. Lo spirito, considerando l'esistenza, come un effetto, è costretto a cercare una causa... finché ne trovi una tale, che sia mera causa, senza essere effetto; cioè, che sia causa assoluta e necessaria di sua natura. Nè il processo in infinito torna possibile, poiché per via di esso si avrebbe soltanto una successione infinita di effetti, senza causa alcuna; che è quanto dire di effetti, che non sarebbero effetti, non avendo causa, né sarebbero cause, avendo ragione di effetti. Ora l'Ente puro, assoluto, necessario, è la sola causa veramente prima, perché è la sola cosa, che sia per propria natura, e non dipenda da alcun'altra. L'idea di esistenza è adunque inseparabile da quella dell'Ente, e ci si rappresenta, come un effetto, di cui l'Ente è la cagione.

In che modo l'esistenza è prodotta dall'Ente? Se si procede *a posteriori*, salendo dall'effetto alla cagione, si riesce di necessità a conchiudere che l'effetto è implicato nella causa, l'esistenza nell'Ente, e che la produzione è una semplice esplicazione. Si dovrà dunque rigettar la creazione, e abbracciar la dottrina dei panteisti e degli emanatisti...

In vece... di cercare come l'esistente sia prodotto dall'Ente, bisogna stabilire come l'Ente produca l'esistente. (Questi due modi di parlare indicano la stessa ricerca, ma esprimono due metodi affatto contrarii.) La causalità è certamente il nesso, che congiunge insieme i due termini della proposizione, la cosa producente colla cosa prodotta... L'idea di causa... quando si applica all'Ente, la si dee pigliare in modo schietto e assoluto, senza alcuna limitazione... Ora la causa nel suo significato schietto e assoluto, è prima ed efficiente, e se non avesse queste due proprietà, non sarebbe veramente causa. Come prima, ella non è l'effetto di una causa anteriore; come efficiente, non produce la semplice forma o modalità de' suoi effetti, ma tutta la sostanzialità loro. Perciò, se rispetto all'effetto, come effetto, la causa, di cui parliamo, è veramente causa prima; riguardo all'effetto, come sostanza contingente, la Causa prima è eziandio Sostanza prima, cioè sostegno della sostanza, rispetto alla quale la cosa effettuata è sostanza seconda solamente. Ora la Causa prima e efficiente dee esser creatrice, perché... non

sarebbe prima, se pigliasse d'altronde la sostanzialità dell'effetto prodotto; non sarebbe efficiente, se la contenesse in sé, e l'estrinsecasse, come fattrice, e non come creatrice... L'idea di creazione è adunque inseparabile da quella di causa, presa in senso assoluto. E siccome l'idea di causa costituisce uno dei primi principii della ragione, ne segue che il concetto di creazione si dee annoverare fra le idee piú originali e piú chiare[1]

---

[1] « Ogni concetto ideale ha due facce, l'una intelligibile e l'altra sovrintelligibile, e si può paragonare a un punto luminoso, che spicca in mezzo alle tenebre, facendoci sentire e in un certo modo vedere, e costringendoci ad ammettere, l'oscurità, che lo circonda. Il chiaro presuppone l'oscuro, come a vicenda l'oscuro non si apprende, senza l'aiuto del chiaro. Ora l'oscuro dell'Idea è il sovrintelligibile; il quale si riproduce in ogni parte del mondo ideale, e trovasi nel concetto di Ente, come in quello dell'atto creativo. E siccome il concetto di Ente è la radice e il principio delle altre nozioni ideali, cosí l'impenetrabilità dell'Ente è la radice e il principio delle altre oscurezze; ond'è, che per esprimere l'elemento inescogitabile, ci serviamo del nome di *essenza*. La creazione, considerata come il nesso tra la causa assoluta e il suo effetto, è chiarissima, e tanto chiara, quanto la causalità in genere; giacchè la causa non può essere altrimenti, che creatrice, se non è limitata, vale a dire, se è semplicemente e assolutamente causa. Ora la causa è l'Ente in relazione coll'effetto, l'Ente, come operatore e causante; donde sèguita, che se l'essenza è impenetrabile in sé stessa, oscura pure dee essere l'essenza della causa, e quindi anche l'essenza dell'atto causante, cioè della creazione; giacché l'atto dell'Ente proviene dall'essenza. Il sovrintelligibile della creazione si rifonde in quello dell'Ente, e ne riproduce l'oscurità; non potendo noi concepire, come si possa fare una cosa dal nulla, perché non possiamo comprendere l'essenza dell'Ente, e il modo intrinseco delle sue operazioni. Ma ciò che da un lato torna incomprensibile, dall'altro riesce chiarissimo; giacché il cominciamento dell'esistenza è quello, che costituisce l'effetto, e la sua relazione verso la causa; onde non è possibile l'intendere menomamente il significato di questa voce *effetto*... e di tutti i vocaboli, che in qualche modo esprimono l'azione, senza avere almeno una notizia confusa dell'atto creativo. Ma qual è l'essenza di questo atto? Qual è il modo, con cui l'Ente opera e dà principio a ciò che dianzi non esisteva? Qual è in somma la ragione intima della creazione? Lo spirito umano non può rispondere a queste domande; benché la sua impotenza non derivi da una oscurità speciale dell'atto creativo, semplicemente preso, ma dalla sua relazione coll'essenza della causa creatrice. Il che tanto è vero, che la stessa oscurità si trova nel capire la sola efficienza dei fenomeni; giacché la produzion dei fenomeni, o sia modi delle cose, è pure una vera creazione. Che se i pan-

dello spirito umano. E veramente non è possibile il disgiungere l'atto creativo dalla causa operante, né la virtú creatrice dalla potenza operativa, se la causa e la sua efficacia si concepiscono, come infinite e assolute. Ora siccome il concetto delle cagioni, eziandio secondarie e finite, involge quello di una Cagion prima, infinita, ed è una semplice astrazione e modificazione di esso, ne segue che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di causalità.

... L'Ente è adunque di necessità creatore, se è cagione delle cose. Ma è egli veramente cagione? Noi l'abbiamo supposto, non provato. Infatti, se si procede *a posteriori*, salendo dal concetto di esistenza all'idea di Ente, questo si dee bensí ammettere come causante, giacché la sua azione è necessaria, per ispiegare l'altro concetto; se non che, in tal caso la causalità divina non si può concepire, come creatrice, ma solo come emanatrice.... Se poi si discorre *a priori*, siccome non si ha ancora il concetto riflessivo di esistenza, in che modo l'Ente assoluto potrà essere conosciuto, come cagione? L'idea dell'Ente reale non inchiude per sé stessa il concetto di causa agente al difuori; altrimenti, si dovrebbe concepire, come necessariamente operante: la creazione non sarebbe libera; e una creazione fatale conduce al panteismo. Infatti, se Iddio non crea liberamente, le sue fatture debbono essere necessarie e assolute, come Iddio stesso, nè possono distinguersi dalla natura divina. L'idea dell'Ente inchiude la potestà di causare, ma non l'atto causante, se quest'atto è libero nella sua causa, e contingente ne' suoi effetti. Anzi la stessa potestà di creare non può essere conosciuta, se non dopo l'atto; perché la

---

teisti e gli emanatisti ammettono questa creazione, benché non la comprendano piú dell'altra, ciò succede per due cagioni. L'una, che vi sono costretti dall'assioma di causalità, che verrebbe meno del tutto, se la creazione dei fenomeni si dichiarasse per impossibile, come quella delle sostanze. L'altra, che l'uomo ha in sé nel suo libero arbitrio, e fuori di sé, l'esempio e la prova di questa efficienza formatrice; onde, benché inetto a comprenderla, l'ammette, come un fatto sperimentale. Laddove egli non isperimenta l'efficienza delle sostanze, ma la conosce per opera della sola ragione, come un privilegio dell'Ente increato».

potenza è un astratto conoscibile susseguentemente alla sua attualità, che ne è il concreto. Se adunque s'ignora l'atto creativo dell'Ente, (e s'ignora sempre da chi ripensa soltanto l'intuito dell'Ente schietto,) non si potrà pure conoscere la potenza, ch'egli ha di creare; e però non sembra piú agevole l'ottenere *a priori*, che *a posteriori*, il concetto di creazione. Insomma, se la nozione di esistenza precede quella dell'Ente, non ci è verso di poter salire all'Ente creativo; e se all'incontro si ha solo l'idea dell'Ente schietto, senza quella di esistenza, come si potrà concepire esso Ente qual causa creatrice?...

... Mi si conceda per un momento di fare una ipotesi... Io suppongo che questa proopsizione: *l'Ente crea l'esistente*, esprima una realtà... Trasferiamoci col pensiero fuori di noi, e consideriamo la verità in sé stessa, persuasi, che l'intuito con cui l'apprendiamo, è una mera e schietta apprensione del suo obbietto, mediante la quale, lo spirito non introduce nulla del proprio nella cosa percepita. Ridotta cosí la detta formola, che supponghiamo esser vera, al genuino valore di un processo obbiettivo e ontologico, ciascuno de' suoi membri rappresenta una realtà obbiettiva, che sussiste effettualmente in sé stessa, fuori del' nostro spirito. La quale è assoluta e necessaria nel primo membro, cioè nell'Ente; relativa e contingente nell'ultimo, cioè nell'esistente. Il vincolo tra questi due membri è la creazione; cioè un'azione positiva e reale, ma libera, per cui l'Ente, (cioè la Sostanza e Cagion prima,) crea le sostanze e le cause seconde, le regge e contiene in sé stesso, le conserva nel tempo coll'immanenza dell'azione causante, che, in ordine alle cose prodotte, è una continua creazione. Abbiamo adunque nella prefata formola tre realtà indipendenti dalla mente nostra, cioè una Sostanza e una Causa prima, una moltiplicità organica di sostanze e di cause seconde, e un atto reale e libero della Sostanza prima e causante, in virtú del quale l'Ente uno si collega colla moltiplicità delle esistenze create.

Tal è il processo ontologico, espresso dalla formola, che abbiamo supposta. Aggiungiamovi ora il nostro intuito, che avevamo rimosso coll'astrazione, per considerare la formola nella sua entità obbiettiva. Accoppiando

colla formola il conoscimento intuitivo, per cui ella si percepisce, il processo ontologico diventa psicologico, e ogni membro obbiettivo del vero diventa un concetto, rispetto alla cognizione da noi posseduta. Ma in questa trasformazione non vi ha cambiamento effettivo da nessuna delle due parti; giacché in ordine all'oggetto, i tre membri della formola, cioè l'Ente, l'esistente e l'azione creativa, rimangono tre realtà, come prima; in ordine al soggetto conoscente, non occorre altro che un semplicissimo intuito immediato di quelle tre cose reali, che non riceve in sé medesimo alteramento e divisione di sorta... L'Idea non essendo... altro che l'obbietto stesso, in quanto è percepito dallo spirito, ne segue che le idee di Ente, di esistente e di creazione, esprimono tre realtà, giusta la formola presupposta; e che quindi il processo, in cui sono da noi vedute, è del pari effettivo, aggiuntovi solo il nostro intuito mentale.

Da queste avvertenze si deduce, che se la formola da noi presupposta è vera, la nostra cognizione intuitiva dee percepire i suoi tre termini, secondo l'ordine, in cui sono realmente disposti, e perciò dee apprendere la creazione, come un fatto, di cui lo spirito è testimonio, discendendo dall'Ente alle esistenze, e apprendendo queste nell'atto creativo, che le trae dal nulla... Che la creazione sia il solo modo, con cui si possa spiegare l'origine delle esistenze, e che ogni altra ipotesi conduca a manifesti assurdi, è sentenza troppo nota e triviale... Il dogma della creazione è dunque un fatto scientificamente certo, cui la ragione riflessa, discorrendo *ab absurdis*, indirettamente dimostra. Ma se la creazione è un fatto vero, come mai ne abbiamo notizia nell'intuito primitivo? Ecco la quistione, che ci avevamo proposta. Alla quale è pronto il rispondere che quel fatto ci è conto, in quanto lo percepiamo. Ora percepire un fatto è veder collo spirito l'azione e quasi il movimento, in cui il fatto consiste, è vedere il principio, da cui l'atto muove, vedere esso atto, e l'effetto che ne risulta. Imperò nel nostro caso lo spirito intuente, percependo l'Ente nella sua concretezza, non lo contempla mica nella sua entità astratta e raccolto in sé stesso, ma qual è realmente, cioè causante, producente le esistenze, ed estrinsecante in modo

finito colle sue opere la propria essenza infinita; e quindi apprende le creature, come il termine esterno, a cui l'azione dell'Ente si riferisce. L'uomo adunque acquista il concetto di esistenza, perché ha dinanzi agli occhi della mente la produzione continua della medesima. Il processo psicologico dell'intuito essendo identico all'ontologico, il tenore del nostro conoscimento non si differenzia dall'ordine estrinseco ed effettivo delle cose. Come i tre termini reali, cioè l'Ente, l'azion creatrice e le esistenze si succedono logicamente nella sintesi obbiettiva, cosí i tre termini ideali, che vi corrispondono, hanno la stessa successione nello spirito umano; il quale contempla le esistenze prodotte nell'Ente producente, ed *è in ogni istante della sua vita intellettiva spettatore diretto e immediato della creazione.*

[A questa conseguenza «singolare, ma rigorosa e irrepugnabile», non si sfugge se non cadendo o nell'idealismo assoluto (berkeleyano), o negli assurdi del naturalismo, panteismo, emanatismo, o infine in un creazionismo, che negando la medesimezza dei due processi — ontologico e psicologico — è portato a concepire l'idea come un non so che di subbiettivo, e a farla risiedere, anziché in un intuito semplicissimo, in un lavoro mentale che muta e sconvolge l'ordine reale delle cose: tesi inaccettabile da quanti sieno entrati nello spirito della psicologia della scuola scozzese].

L'idea non essendo altro che l'obbietto in quanto è intuìto, il vincolo, che corre fra le idee, non può diversificarsi dal nesso, che lega insieme gli obbietti. Ora nella sfera obbiettiva l'Ente produce le esistenze per via della creazione. Dunque nel giro subbiettivo noi acquistiamo il concetto dell'esistente, perché lo apprendiamo; e lo apprendiamo, perché lo veggiamo prodursi attualmente innanzi agli occhi della mente nostra...

Abbiamo avvertito di sopra che nell'intuito immediato dell'Ente si contiene un giudizio, per cui viene affermata la realtà di esso Ente, e che questo giudizio, base di ogni evidenza, è obbiettivo e divino. Ora possiamo aggiungere che l'Ente considerato, non già solo come Ente, ma come Ente causante, ci dà la percezione di un fatto, che è del pari obbiettivo e divino, cioè della creazione.

Noi pigliamo adunque contezza coll'intuito di un giudizio divino, e di un fatto divino. Pel primo l'Ente dice: io sono. Pel secondo, egli pronunzia: io creo; giacché il pensare le cose, come reali, è per Dio effettualmente un crearle. Entrambi sono obbiettivi; ma l'uno è necessario, l'altro libero e contingente. L'uno è solamente intrinseco all'Ente, l'altro si riferisce ad un termine estrinseco. L'uno è un mero giudizio speculativo, per cui l'Ente afferma sé stesso; l'altro è un giudizio pratico, un giudizio effettuato al di fuori, per cui l'Ente pone l'esistenza universale. Amendue derivano dall'Intelligibile, perché l'Intelligibile è l'Ente; ma il primo procede dall'Intelligibile, in quanto intende liberamente sé stesso; il secondo dall'Intelligibile, in quanto intende e vuole liberamente un fatto esteriore. Il giudizio divino è la base della scienza, e il fatto divino, della natura. Perciò la filosofia in virtú di questo supremo giudicato, è cosa divina, come divine sono la psicologia e la fisica, in virtú dell'operato... E tutta l'enciclopedia umana ha il suo fondamento sopra una enciclopedia divina, cioè sopra una formola primitiva, ideale o reale, che ci vien porta da Dio, ed è una vera rivelazione... La prima formola ci dà l'Intelligibile, la seconda, il sensibile: l'una esprime l'Ente semplicemente preso, l'altra, come causa creatrice lo rappresenta. Le scienze matematiche... tengono un luogo di mezzo fra quelle due formole. Finalmente giova avvertire che il giudizio e il fatto divino, doppia base del reale e dello scibile, arguiscono la personalità dell'Ente...

La vera formola ideale, suprema base di tutto lo scibile... può dunque essere enunciata nei seguenti termini: *l'Ente crea le esistenze*. In questa proposizione l'Idea è espressa dalla nozione di Ente creante, la quale inchiude i concetti di esistenza e di creazione; onde tali due concetti appartengono indirettamente all'Idea, e agli elementi integrali della formola, che l'esprime. L'idea dell'Ente è il principio e il centro organico della formola; quella di creazione ne è la condizione organica: i tre concetti riuniti insieme formano l'organismo ideale...

La formola contiene un vero ideale, e un fatto ideale. Il vero ideale, espresso dal giudizio divino, è la realtà dell'Ente. Il fatto ideale è la produzione divina delle

esistenze, e chiamasi ideale, benché sia un fatto, perché è divino e dall'Ente procede. Il fatto ideale nasce dal vero ideale, per mezzo della creazione, che forma il passaggio dall'Ente all'esistente, ed essendo l'anello interposto tra il vero ed il fatto, e il loro legame, si accosta ai due estremi e partecipa della natura di entrambi. La cognizione intuitiva, che noi abbiamo del fatto ideale, è dai sensibili accompagnata. La sintesi tra il fatto ideale della esistenza e i sensibili dà origine alla esperienza, la quale, secondo Aristotile, è la conoscenza degl' individui. E veramente la notizia degl' individui . . . ci viene somministrata dalla creazione . . .[1]

(Introduz. allo studio della fil. [2ª ed., 1844], Libro I [unico], Cap. III e IV).

Il secondo ciclo creativo.

L'infinito è la potenza (creatrice) del finito: il finito è la potenza ([con]creatrice) dell' infinito. Queste due potenze rispondono ai due cicli. Dio può creare il mondo e lo crea; ecco il primo ciclo. Il mondo può tornare a Dio, e tende infinitamente a tornarvi, ci torna, ma in un discorso infinito (che può essere attuato, non in esso mondo, ma solo in Dio, atteso la presunzione[2] dell'infinito); ecco il secondo ciclo. La potenza è dunque in

---

[1] « La nozione di esistenza è . . . mista di un intelligibile e di un sensibile. L' intelligibile è l'atto causante e creativo dell'Ente: il sensibile è il termine estrinseco di quest'atto. L'esistenza è adunque *il termine estrinseco dell'atto creativo dell'Ente*; e siccome l' individuo creato è un esistente, gli si può applicare la stessa definizione ».

[2] « L' infinito potenziale del mondo non sarà mai attuato, poiché alla sua attuazione si richiederebbe un tempo infinito; e il tempo infinito è sempre in potenza, non mai in atto. Da ciò segue che l' infinito creato non è mai in atto verso se stesso. Ma Iddio nella sua eternità abbraccia tutto il futuro; e quindi nella mente divina l' infinito potenziale del mondo e del tempo è appreso attualmente. Ciò si chiama la presunzione divina dell'infinito potenziale nel suo atto ».

Dio e nel mondo la radice unica dell'eterogeneità. Dio è eterogeneo perché può uscire fuori di sè; il mondo è eterogeneo perché può salire sopra di sè. L'unione dell'atto e della potenza è dunque il prototipo dell'unione del Medesimo col Diverso e dell'eterogeneità. *Essere, sussistere* non è uscir fuori di sé, ma poterne uscire creando o concreando. La potenza è infinita e inesauribile nei due casi. Dio non può esaurire la propria onnipotenza. Non può creare attualmente tutto ciò che può creare virtualmente. Di pari, il mondo può virtualmente non attualmente esaurire la sua infinità potenziale e tornare a Dio. Rispetto alla potenza, Dio e il mondo, l'infinito e il finito, il primo e il secondo ciclo si rassomigliano. Nei due casi la potenza è infinita, ma ineffettuabile nella sua infinità. Il divario che corre tra Dio e il mondo riguarda non la quantità, ma il principio e la natura della potenza. Ora il principio della potenza è l'atto. Il divario riguarda dunque l'atto. L'atto di Dio è infinito, e quello del mondo è e sarà sempre finito. Cosí la potenza di Dio è necessaria, quella del mondo contingente, perché l'una si radica nell'atto infinito, e l'altra nel finito. Ma la quantità di potenza effettuabile in Dio e nel mondo è sempre finita...

... La mimesi risponde al primo ciclo creativo. Essa è l'intelligibile nel suo maggior grado d'implicazione, cioè il sensibile rozzo, la forza nell'atto primo e iniziale del suo esplicamento. Il secondo ciclo creativo è successivo, ha principio, mezzo e fine, e comincia col primo sviluppo delle forze cosmiche. Il principio è l'epoca cosmogonica; il mezzo è l'epoca cosmica e stabile; il fine è l'epoca palingenesiaca. Il principio del secondo ciclo è, secondo la natura di tutti i principii, il fine del ciclo precedente; onde l'epoca cosmogonica appartiene egualmente al primo ciclo creativo. Cosí pure il fine del secondo ciclo, cioè l'epoca palingenesiaca, appartiene pure all'eterno. Infatti il principio e il fine sono un trapasso fra due ordini: ora è natura del trapasso di appartenere ai due ordini fra i quali ha luogo. Il secondo ciclo è l'evoluzione della mimesi per diventar metessi, cioè dell'imitazione per diventare partecipazione. La mimesi del secondo ciclo è dunque una metessi iniziale e progres-

siva; non sarà metessi compiuta e perfetta che nel fine, cioè nell'epoca palingenesiaca. Questa metessi iniziale e progressiva è lo sviluppo graduato del sensibile per diventare intelligibile. Ciò ci spiega la vicenda della vita e della morte propria del secondo ciclo.[1] La vita è un tentativo della mimesi per diventar metessi. Tal tentativo non può sortire il suo effetto prima dell'epoca palingenesiaca. Perciò ogni conato dee svanire quando trova il suo limite: tale svanimento è la morte...

...Che cos'è la palingenesia? Non è propriamente la cessazione assoluta della mimesi; poiché la potenza creata è infinita e non può mai essere attuata a compimento. La palingenesia è di due sorta, secondo che risguarda la natura o lo spirito. Per la natura è il principio della coscienza; per lo spirito è il trasporto della coscienza dal discreto nel continuo, dal tempo nell'immanenza. Nei due casi è sviluppo di mentalità, salita nella gerarchia mentale; ma salita che è salto, non passo e grado. Per la palingenesia la natura si fa uomo; l'uomo si fa Dio. Gli antichi non erravano se non di tempo nell'assegnare alla natura un'anima intelligente; dicevano del cosmo ciò che è sol vero dell'olimpo. Quaggiú noi siamo nel discreto e nel continuo; ma abbiamo solo coscienza del primo, non del secondo. La natura è altresí nell'uno e nell'altro; ma non ha coscienza [né] dell'uno né dell'altro. Acquistare la coscienza che non si ha, ecco nei due casi la palingenesia... La coscienza del continuo è il possesso del continuo; e quindi è la coscienza e il

---

[1] « La vita cosmica è... una continua creazione e una continua annullazione insieme intrecciate. Ma ciò che si annulla nella natura non è l'intelligibile, cioè la metessi, ma il sensibile, cioè la mimesi. Ciò che si annulla non è la forza, ma il fenomeno, che è di sua natura mimetico. E siccome la mimesi è l'involuzione e quindi la limitazione della metessi, seguita che ciò che si annulla è negativo; tale annullamento è dunque la negazione della negazione; e perciò s'immedesima colla creazione. Nulla di positivo si annulla, ma solo l'elemento negativo che accompagna le cose... Il che risponde alle querele dei pessimisti. Quindi è che l'annullamento successivo è proprio solo del cosmo e del tempo, non della palingenesia e dell'eterno. Cesserà col tempo; e infatti il tempo è la condizione di ogni cangiamento. *Praeterit figura huius mundi* [I. *Cor.*, VII, 31] ».

possesso di Dio; giacché Dio è il continuo. Quaggiú abbiamo la scienza sola di Dio: in cielo ne avrem la coscienza. La coscienza di Dio, senza essere Dio, è la sola teosi possibile in atto. Dio è la coscienza della coscienza, il pensiero del pensiero, come dice Aristotile, la coscienza, il pensiero assoluti, concreti nella loro universale astrattezza. Onde è predicato di se medesimo. Il comprensore creato all'incontro ha Iddio per predicato; ha la coscienza di Dio. Non *è* essa coscienza, ma l'*ha,* la possiede. Ecco in che consiste il divario tra la visione celeste e metessica e la terrestre e mista di mimesi. Hegel ha dunque ragione di mettere nella coscienza il colmo del suo essere. Ma la sua coscienza che si fa per gradi non è la coscienza increata della coscienza, ma è la coscienza creata di Dio. È la creatura non il creatore. Se l'uomo anche quaggiú è nel continuo, seguita che egli è nella palingenesia e che questa è presente. Ma non ci appartiene, perché non sa di esservi. Sapere infatti è esistere; ogni cosa tanto esiste quanto sa... La palingenesia in se stessa non è dunque futura o presente, ma immanente. È solo futura rispetto a noi, non assolutamente, ma in quanto siamo nel tempo...

... Due presunzioni dell'infinito potenziale. L'una propria di Dio, l'altra dello spirito creato. Dio presume l'infinito creato, in virtú della propria infinità attuale e increata, come prima causa di quello e come eterno; lo presume nell'atto creativo. Lo spirito, cioè l'uomo, presume l'infinito proprio e cosmico, come tosto partecipa del continuo, cioè alla palingenesia. Entrando nella coscienza palingenesiaca del continuo, e cosí partecipando finitamente all'eternità divina, ciò che dianzi gli appariva discreto e successivo, gli apparisce continuo, simultaneo, parallelo; il processo infinito cronologico gli si mostra sotto la forma di processo infinito logico: e cosí egli viene a possedere simultaneamente, benché in certo modo incompiuto, tutto esso infinito. Ecco il senso in cui è vero il dire che la felicità oltramondana non può crescere, e che è attualmente infinita come infinita la pena. La palingenesia è il colmo, il compimento della coscienza. Questa nello stato cosmico è solamente abbozzata, parziale: non abbraccia che il discreto. La coscienza è la

deità miniata. Non è Dio, ma la sua imagine piú perfetta, cioè la metessi compiuta. Non però la coscienza olimpica esclude il progresso dinamico e dialettico; come quello che è infinito potenzialmente, non potendo mai essere infinito in atto. Ma esclude solo il progresso successivo. È un progresso logico, simultaneo. La tela logica sottentra al filo del tempo. È il filo interminato del tempo, non disteso, ma raggomitolato, ritorto in se stesso e conserto, organizzato in ordito. L'uomo palingenesiaco tiene, come dire, l'eternità in pugno. Vede il tempo nello spazio, e lo spazio nel continuo, cioè nell'Idea. Che cos'è il dinamismo, la vita universale dell'esistenza? L'evoluzione della mentalità, che è quanto dire la storia della coscienza dai suoi primi principii sino agli ultimi progressi. Ogni realtà è coscienza o iniziale e potenziale o attuale e compiuta. La realtà infatti non è tale se non possiede se stessa, se in sé non si riflette, se non è identica a se medesima. Questa medesimezza e riflessione intrinseca è la coscienza. Dunque coscienza e realtà sono sinonimi. Dio e l'universo son del pari coscienza; l'una infinita attualmente e l'altra potenzialmente. Fuor della coscienza non vi ha nulla, né nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutt'uno. I varii gradi e stati e processi della realtà non sono altro che quelli della coscienza. E la coscienza è l'anima; dunque l'anima è tutto. Questo psicologismo trascendente è il vero ontologismo...

(Della Protologia [ed. Massari, 1857]: Saggio 2°, II; 3°, I e VI; 4°, I; 5°, II).

[**Movimento spiritualistico e correnti affini.** — La luce che s'irradia dalle grandi figure del Rosmini e del Gioberti lascia nell'ombra tutta la vasta letteratura formata dagli scritti dei loro seguaci, fedeli ripetitori e zelanti difensori delle dottrine dei maestri, e alimentata dalle polemiche dibattute fra rosminiani e giobertiani. Gli abati Rosmini e Gioberti, diversi per temperamento e divisi da un dissenso teoretico, ch'essi medesimi sembrarono preoccupati di aggravare piuttosto che di comporre, ebbero comune la concezione profondamente religiosa della realtà e della vita: ma il culto — ch'ebber pure comune — delle idealità nazionali, il tentativo d'innovare la filosofia ortodossa con elementi forniti dai metodi e dagl'indi-

rizzi della speculazione moderna, e piú ancora la libera censura delle condizioni della Chiesa e il proposito di riformarle, suscitarono nella Chiesa, e particolarmente nei Gesuiti, zelatori della filosofia tomistica,[1] e soprattutto accaniti contro il panteismo rosminiano, diffidenze e ostilità, espresse anche con aperte condanne. Piú vigorosamente allignò il rosminianismo nella Italia settentrionale, il giobertianismo in Sicilia e a Napoli, dove l'entusiasmo patriottico per l'autore del *Primato* indusse ad accettare anche le formule del suo ontologismo.

Amico dal 1827 e fervido ammiratore del Rosmini fu ALESSANDRO MANZONI (1785-1873): dall'adesione alla corrente illuministica e ideologica era ritornato, ancora in età giovanile, alla fede e alle pratiche cattoliche, e aveva scritto, in polemica contro le asserzioni dello storico protestante ginevrino Sismondo Sismondi sopra le cause della puramente formale religiosità degl'Italiani, le *Osservaz. sulla morale cattolica* (Parte I,

---

[1] Il movimento neoscolastico o neotomistico, promosso in Italia dal canonico piacentino VINCENZO BUZZETTI (1777-1824; scritti filos. ined.), antesignano della reazione contro il sensismo, e in Spagna, non senza concessioni a tendenze eclettiche, dal prete GIACOMO LUCIANO BALMES (1810-48: *El Criterio*, 1845; trad. ital. FERRO, 1928 [altre prec. trad. ital. di questa, e delle rimanenti principali opere filos. e apologetiche]; *Filosofia fundamental*, 1846; *Curso de Filosofia elemental*, 1847), si affermò piú vigorosamente intorno alla metà del secolo XIX, per opera di scrittori, quasi tutti Gesuiti, e collaboratori della *Civiltà Cattolica*, fondata nel 1850 [PROSPERO LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO, torinese (1793-1862: *Saggio teoretico di dritto nat. appoggiato sul fatto*, 1840-3, nuova ed. 1900; *Esame crit. degli ordini rappresentativi nella società moderna*, 1854), CARLO MARIA CURCI napoletano (1810-91), GIOACCHINO VENTURA palermitano (1792-1861: *La raison philosophique et la raison catholique, conférences:* 4 voll., 1851-65; *Essai sur l'origine des idées et sur le fondement de la certitude* ecc., 1853; *Le pouvoir politique chrétien:* discorsi, 1857; *La Philosophie chrétienne*, ecc., 3 voll., 1861. Opere complete in 31 voll., 1852-64), MATTEO LIBERATORE salernitano (1810-92: *Della conoscenza intellettuale*, 1857-8; *Dell'uomo: I. Del composto umano*, 1862; *II. Dell'anima umana*, 1875), GAETANO SANSEVERINO napoletano (1811-65: *I principali sist. della fil. del criterio discussi con le dottrine dei SS. Padri e dei Dottori del Medio-Evo*, 1853; *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*, 1863-7, 5 voll., nuova ed. 1905), GIOVANNI MARIA CORNOLDI veneziano (1822-92: *Lez. di fil.* ecc., 1872: 3ª ed. 1882, con il tit.: *La fil. scolastica speculativa di S. Tommaso d'A.* ecc.)]. Nel 1879 la enciclica *Aeterni Patris* (« De philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici in scholis catholicis instauranda ») fece del tomismo la filosofia ufficiale della Chiesa.

1819); le ripubblicò (1855; ediz. COJAZZI, 1920, PAPINI, 1923, LESCA, 1923, ecc.: scelta di V. ARANGIO-RUIZ, 1927), dopo un penoso lavoro di rifacimento, arricchite di aggiunte, tra le quali la più notevole, contenente la critica *Del sistema che fonda la morale sull'utilità* (recenti ediz. curate da BULFERETTI, 1924, LAMANNA, 1925, RISPOLI, 1925, ecc.), s'informa ai principii etici del Rosmini e fu scritta con la continua assistenza di lui. Il dialogo *Dell'Invenzione* (1850; ed. BOZZETTI, 1912) è un'applicaz. della ideologia rosminiana alla teoria della invenz. artistica.

Anche NICCOLÒ TOMMASEO (1802-74) fu amico e seguace del Rosmini (v. s. pag. 673): la sua varia appassionata attività di scrittore trova la propria unità nella costante ispiraz. religiosa, non aliena da intransigenza settaria: ma nè negli *Studii filosofici* (1840; parziale ristampa a cura di LEVASTI, 1920), né negli scritti di estetica e di critica letteraria (*Dizionario estetico*, I[a] ediz. 1840; *Bellezza e civiltà, o delle arti del bello sensibile*, 1857, ed. BATTELLI 1925; *Il serio nel faceto*, 1868), organizzò le sue idee a sistema coerente; prevale in lui un sincero interesse educativo (*Della educazione: desiderî e saggi pratici*, 2 voll., 1856-7, ediz. DELLA VALLE, 1916; *Sull'educaz.: Pensieri*, 1864, ed. TAGLIALATELA, 1918; ecc.); idee sulla educaz. del popolo italiano sono esposte anche nei 5 libri *Dell'Italia* (1835, con il falso titolo di « Opuscoli ined. di Fra G. Savonarola »; ediz. BALSAMO-CRIVELLI, 1920), dove il T. svolge, secondo i principii del cattolicismo, il suo pensiero etico e politico, sociale e giuridico.

La storia della pedagogia si fregia dei nomi di due altri seguaci dello spiritualismo e banditori di un programma di educaz. cristiana della gioventù. L'abate RAFFAELLO LAMBRUSCHINI, genovese, (1788-1873: Bibliogr. degli scritti del, e sul, L., curata da CALÒ di seguito alla sua Introduz. alla nuova ediz. [1923] dei dialoghi *Della Istruzione* [1871]: inoltre, *Dell'Educaz.* [e dell'Istruz.], 1849, molte volte ristamp. recentem.; *Delle virtù e dei vizi* [1873, postumo]; *Pensieri d'un solitario* [1887, postumi]; *Primi scritti religiosi* ecc., raccolti da GAMBARO, 1918) approfondì soprattutto il problema delle relaz. tra autorità e libertà, così nel campo religioso come nel campo pedagogico, proponendone una soluz. liberale, informata a un senso altissimo di umanità e alla consapevolezza del valore supremo dell'autonomia spirituale e della interiorità. In GINO CAPPONI fiorentino (1792-1876: *Scritti ed. e ined.*, per cura di TABARRINI, 2 voll., 1877) si armonizzano il senso concreto della realtà e il culto dell'ideale, sia ch'egli illustri (*5 letture di economia toscana*, pubbl. 1845) i rapporti morali, onde si lega la pubblica economia alla vita e al progresso della so-

cietà, sia che (*Pensieri sull'educaz.*: frammento inedito, molte volte ristamp., anche in questi ultimi anni, dopo la prima ed., anonima, del 1845) per la formaz. della gioventú si affidi piú all'attività sintetica originaria e alla spontaneità del sentimento naturale che non agli artifizi dell'analisi e al tecnicismo della didattica astratta, piú al corso della evoluz. storica che non all'azione immediata dell'educatore sul discepolo. Amico del Lambruschini, si scosta tuttavia da lui, sia nella svalutaz. dell'analisi, sia nel propugnare una educaz. virile, non scevra di qualche durezza.

Seguace del Rosmini, ma anche sensibile all'influsso delle idee del Gioberti, l'abate GIOV. ANT. RAYNERI da Carmagnola (1810 67) fu benemerito della sistemaz. scientifica della pedagogia (*Primi principii di Metodica*, 1850, ediz. VIDARI 1922; *Della Pedagogia* libri 5, 1859-69); del suo discepolo DOMENICO BERTI da Cumiana (1820-97) è vivo ancora il nome, non tanto per il libro *Del metodo applicato all'insegnam. elem.* (1849), quanto per le ricerche sulla storia dei filosofi del Rinascimento (Bruno, Campanella, Galileo).

Ancor giovanissimo, ebbe familiarità con il Rosmini il napoletano RUGGERO BONGHI (1828-95), traduttore di Platone e di Aristotele, storico critico politico, il quale nelle *Stresiane* (compiutam. edite soltanto nel 1897) tentò di riprodurre le conversaz. letter. e filosofiche, alle quali aveva partecipato con il Rosmini, il Manzoni, il Marchese Gustavo Benso di Cavour [1806-64: *Frammenti filos.*, 1841: fratello di Camillo e difensore delle idee rosminiane in controversie con il Gioberti] ecc. È stata preannunziata la pubblicazione di una edizione delle opere complete del Bonghi.

Dalle altezze speculative che avevan raggiunte il Rosmini e il Gioberti, innovando per diverse vie la corrente del platonismo cristiano, rimasero lontani cosí i piú diretti loro seguaci, come anche quei cosí detti «platonici» che pretesero di continuare l'opera loro, riannodandosi alla corrente dello spiritualismo tradizionale. Con il vol. *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (1834) il pesarese TERENZIO MAMIANI DELLA ROVERE (1799-1885) provocò acerbe censure del Rosmini (v. s. pag. 673; il M. rispose con *6 lettere all'abate A. R.*, 1838), e queste non furono senza effetto sopra la evoluz. di lui da una filosofia della esperienza che arieggiava quella del Galluppi e risentiva l'influsso del Reid e del Cousin, verso un idealismo ontologico temperato, ispirato alla ideologia di Platone e dei platonizzanti cristiani (*Confessioni di un metafisico*, 2 voll., 1865; *Le Meditaz. Cartesiane rinnovate nel sec. XIX*, 1869; *Compendio e sintesi della propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica*, 1876). Cultore

anche delle scienze giuridiche e della fil. del diritto, il M. nella questione delle relaz. fra Stato e Chiesa fu interpetre del pensiero laico e sostenne la tesi della separazione, con la fiducia che la Chiesa avrebbe trovato in se stessa le forze per la propria necessaria riforma: la idea della unità organica delle nazioni gli fu guida ne' suoi studi di diritto internaz. e di fil. della religione (*Fondam.º della fil. del diritto e principalmente del diritto penale*, 1853; *D'un nuovo diritto europeo*, 1859; *Teorica della Religione e dello Stato, e sue speciali attinenze con Roma e le naz. cattoliche*, 1868; *La religione dell'avvenire: libri sei* [*Della religione positiva e perpetua del genere umano*], 1880, ecc.). Nella direzione della Rivista da lui fondata, *La Filosofia delle Scuole italiane*, il Mamiani ebbe successore il proprio discepolo, il bolognese LUIGI FERRI (1826-95), che la ribattezzò in *Riv. ital. di Fil.*: cultore della storia della filosofia (*Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX^e siècle*, 2 voll., 1869; *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours*, 1883, ediz. ital. 1894), il Ferri svolse, soprattutto in art. di quella Riv. e in memorie accad., un monismo dinamico, fondato sopra la testimonianza della coscienza e della percez. esterna insieme, e postulante un'attività sostanziale come fondamento alla corrispondenza dei due mondi, naturale e spirituale. Questo platonismo italiano ebbe il suo sbocco in un rinnovam. della tradiz. cattolica piú rigidamente ortodossa: suo tipico rappresentante fu AUGUSTO CONTI da S. Miniato al Tedesco (1822-1905), operoso elegante propugnatore di una filosofia perenne, imperniata sopra le credenze universali del genere umano, convalidate dalla coscienza, dal senso comune e dalla fede [*Il Bello nel Vero, o estetica*, 2 voll., 1872, 3ª ediz. 1891; *Il Buono nel Vero, o morale e diritto naturale*, 1873, 2ª ed. 1884; *Il Vero nell'Ordine, o ontol. e logica*, 2 voll., 1876, 2ª ed. 1891; *L'Armonia delle cose, o antropologia, cosmol., teol. razionale*, 2 voll., 1878, 2ª ediz. 1888. Dall'altro libro, *Evidenza, Amore e Fede, o i Criterii della Filosofia*, 1858, ricavò, insieme con Vincenzo Sartini, un testo scolastico molto fortunato (*Filos. elem. a uso delle scuole del Regno*, 1869)].

Profondo studioso della filosofia platonica, GIOV. MARIA BERTINI da Pancalieri (1818-76) nelle *Idee di una fil. della vita* (2 voll., 1851) si mostrava orientato in senso ontologico, tenendosi vicino allo spiritualismo leibniziano: ma poi lasciò il teismo mistico, caratteristico di questa fase dommatica e ortodossa del suo pensiero, e assunse un atteggiamento razionalistico, in antitesi netta con il cattolicismo, soprattutto interessandosi alla revisione critica del contenuto dei dogmi e delle credenze della religione popolare (*La questione religiosa: dia-*

loghi tre tra un teologo e un filosofo, 1861; *Lettere sulla religione*, 1870; *Il Vaticano e lo Stato: studi e proposte*, 1876)].

CAPITOLO VI.

GIUSEPPE MAZZINI.

[N. a Genova, m. a Pisa (1805-72). Il grande apostolo della libertà e della unità d'Italia, della terza missione di Roma, piú che a esprimere in una propria filosofia una visione individuale della realtà, aspirò a promuovere il progresso morale, fondando una nuova sintesi religiosa, nella quale la Umanità, articolata nelle unità nazionali, ritrovasse se medesima [1] Per quella inscindibilità di pensiero e di azione, nella quale si specchia la sua coscienza intemerata e austera, il programma di azione politica, oggetto prevalente delle sue cure, si presenta come il riflesso di una dottrina idealistica, incardinata in pochi principii, tutti derivati da una idea di religione e di dovere, e alimentata da quelle correnti di pensiero religioso, filosofico, sociale (giansenismo, storicismo herderiano, romanticismo, sansimonismo), che meglio si confanno alla sua vocazione di moralista e di riformatore, alla sua anima di poeta e di profeta.

Opere principali: oltre allo scritto popolare, indirizzato «Agli operai italiani», *Doveri dell'Uomo* (1860: numerosissime ristampe: nuova ed. a cura di A. CODIGNOLA, 1927), sieno ricordati i due voll. editi dalla casa Sonzogno («Scritti di G. M. — Filosofia»), e le pagg. scelte dal LANDOGNA (*Le idee religiose di G. M.*, 1924) e dal LAMANNA (*Le idee sul «Problema religioso d'educaz.» negli scritti di G. M.*, 1927).

Ediz. delle opere: Scritti ed. e ined. (18 voll., 1861 91); Ediz. Nazionale degli scritti editi e inediti, in corso di pubbl. dal 1906. Numerose le antologie mazziniane, oltre le già ricordate.

---

[1] Alla dottrina mazziniana della nazionalità s'intona, sebbene non si possa dimostrarne la dipendenza, ma piuttosto presumerne la derivazione da fonti comuni, la concezione del diritto nazionale svolta dal giureconsulto e statista PASQUALE STANISLAO MANCINI di Castel Baronia (1817-88) nella prelezione (1851) *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*, ripubbl. con altri scritti di lui a cura di ZANOTTI BIANCO («Il principio di nazionalità», 1920).

Studi critici (*v. s. pag.* 700): Bolton KING, *Mazzini*, 1903 (trad. it. PEZZÈ-PASCOLATO, ristamp. 1926); CANTIMORI, *Saggio sull'idealismo di G. M.* (1904; 2ª ed. 1922); GALLARATI SCOTTI, *G. M. e il suo idealismo politico e religioso* (1904, discorso); BOVIO, *Mazzini* (1905); MASCI, *Il pensiero fil. di G. M.* (1905); MOMIGLIANO, *G. M. e le idealità moderne* (1905); *G. M. e la guerra europea* (1916); *Scintille del roveto di Staglieno* (1920); SALVEMINI, *Mazzini* (1912; 4ª ed. 1925); AL. LEVI, *La filos. polit. di G. M.* (1917; 2ª ed. 1922); LANDOGNA, *M. e il pensiero giansenistico* (1921); VOSSLER, *M.s politisches Denken und Wollen in den geistigen Strömungen seiner Zeit* (1927)].

Religione, politica, morale.

Noi crediamo in DIO:

In una Legge provvidenziale data da lui alla Vita:

Legge, non d'*espiazione*, di *caduta* e di *redenzione* per *grazia* d'intermediarî passati o presenti fra Dio e l'*uomo*, ma di PROGRESSO, Progresso indefinito fondato e misurato sulle opere nostre:

Nell'*Unità* della Vita, fraintesa, secondo noi, dalla filosofia dei due ultimi secoli:

Nell'*Unità* della Legge per ambe le manifestazioni, *collettiva* e *individuale*, della Vita:

Nell'immortalità dell'*io*, che non è se non l'applicazione della Legge [di] PROGRESSO rivelata innegabilmente oggi mai dalla tradizione Storica, dalla Scienza e dalle aspirazioni dell'anima, alla Vita manifestata nell'individuo:

Nella Libertà senza la quale non possono esistere responsabilità, coscienza e merito di *progresso*:

Nell'*Associazione* successiva e crescente di tutte le facoltà, di tutte le forze umane, come unico mezzo normale di *progresso*, collettivo e individuale ad un tempo:

Nell'*unità* del genere umano e nella *eguaglianza* morale di tutti i figli di Dio, senza distinzione di sesso, di colore o di condizione e da non interrompersi se non dalla *colpa*:

E quindi:

Nella santa, inesorabile dominatrice idea del DOVERE, unica norma alla Vita: *dovere* che abbraccia in ciascuno, a seconda della sfera in cui versa e dei mezzi ch'egli possiede, la Famiglia, la Patria, l'Umanità; la Famiglia altare della Patria, la Patria santuario dell'Umanità, l'Umanità parte dell'Universo e tempio eretto a Dio che lo crea perché graviti verso Lui: *dovere* che comanda di promovere il progresso altrui perché possa

operarsi il proprio, e il proprio perché giovi all'altrui: *dovere*, senza il quale non esiste *diritto* e che crea la virtú del Sacrificio, sola pura davvero, efficace e sacra e gemma la piú splendida che incoroni, santificandola, l'anima umana.

E finalmente, crediamo, non nel dogma attuale, ma in una nuova grande manifestazione religiosa fondata sui principî accennati, che uscirà quando che sia dalla iniziativa d'un popolo libero davvero e credente — forse da Roma, se Roma intenderà la propria missione — e accogliendo in sé la parte di Vero conquistata dalle religioni anteriori, ne rivelerà un'altra parte e schiuderà, spegnendo nel suo germe ogni privilegio, ogni intolleranza di casta, le vie al Progresso futuro.

Da questi principî . . . scendono tutte le norme che noi prefiggiamo alle cose dell'intelletto, della politica e dell'economia. Per noi la Politica fatta *arte* e disgiunta dalla Morale come vollero gli uomini di Stato e i diplomatici delle monarchie, è peccato dinanzi a Dio e rovina ai popoli. *Fine* della Politica è l'applicazione della Legge Morale all'ordinamento civile d'una Nazione, nella sua doppia attività, interna ed esterna: *fine* dell'economia è l'applicazione della stessa Legge all'ordinamento del Lavoro, produzione e riparto: quanto tende a quel *fine* è Bene e bisogna progredire in esso, quanto contraddice ad esso o se ne allontana è male e deve essere combatutto finchè soccomba: popolo e Governo devono procedere uniti, come il pensiero e l'azione negl'individui, nel compimento di quella missione. E ciò ch'è vero per una Nazione è vero tra le Nazioni: le Nazioni sono gl'individui dell'Umanità. L'ordinamento nazionale interno è lo strumento col quale deve compirsi la missione della Nazione nel mondo. Le Nazionalità sono sacre e provvidenzialmente costituite a rappresentare nell'Umanità la divisione, il riparto del lavoro a pro dei popoli, come la divisione e il riparto del lavoro nel recinto della città devono ordinarsi al maggior benefizio di tutti i cittadini: se s'allontanano da quel *fine*, scadono inutili: se persistono nel male, che è l'egoismo, periscono; né rivivono se non espiando e tornando al Bene.

Ma perché cessino le due sorgenti delle piú tra le nostre piaghe, dissenso tra i governati e il Governo, ed egoismo dominatore degl'individui, è necessario costituire un Governo che rappresenti la mente, le tendenze, i doveri della Nazione, ed è necessario determinare il *fine* nazionale, origine e norma dei doveri. Il primo è problema di forma da scegliersi per iniziativa, in qualunque modo possibile, di tutto il paese: il secondo è da sciogliersi dai delegati della Nazione col PATTO NAZIONALE e con un sistema d'Educazione pubblica, comune ed obbligatoria, che il Patto determinerà.

Per l'uno come per l'altro, questione preliminare essenziale è conoscere e proclamare dove risiede la Sovranità.

[Dopo aver esposto le teoriche del liberalismo individualistico e della scuola autoritaria, il M. prosegue:]

Il problema, che agita il mondo, non è la negazione dell'Autorità senza la quale è inevitabile l'anarchia morale e quindi, presto o tardi, la materiale: è la negazione d'ogni autorità priva di vita, fondata sul mero fatto dell'esistenza nel passato o su privilegi di nascita, ricchezza o altro, mantenuta senza libero esame e assenso di cittadini e chiusa al progresso nell'avvenire: non è la negazione della Libertà, tolta la quale è inevitabile la tirannide; è la restituzione di quel vocabolo-idea al suo vero significato: *facoltà di scegliere, a seconda delle tendenze, della capacità e delle circostanze, i mezzi per raggiungere il fine*; è il rifiuto di quella libertà ch'è *fine* a sé stessa e commette la società e l'umana missione all'arbitrio degli impulsi e delle passioni degli individui. L'*autorità* e la *libertà*, concepite come accenniamo, sono per noi egualmente sacre e devono, in ogni questione da sciogliersi, affratellarsi. *Tutto nella libertà per l'Associazione:* è questa la formola repubblicana. Libertà e Associazione, Coscienza e Tradizione, Individuo e Nazione, l'*io* e il *noi*, sono elementi inseparabili dell'umana natura, essenziali tutti al suo sviluppo ordinato. Soltanto, a congiungerli in armonia e dirigerli all'intento, è richiesto un punto d'unione *superiore* a tutti. Le necessità della pratica ci riconducono quindi inevitabilmente ai sommi principî che annunziammo teoricamente piú addietro.

La sovranità non risiede nell'*io* o nel *noi*: risiede in Dio sorgente della Vita: nel PROGRESSO che definisce la Vita: nella Legge Morale che definisce il Dovere.

In altri termini, la Sovranità è nel FINE.

Siamo noi tutti esecutori riguardo ad esso.

La conoscenza del *fine* ci è data, per l'Epoca nella quale viviamo, dal nostro intelletto quando, ispirato dall'amore del Bene, move nel suo lavoro dalla Tradizione dell'Umanità a interrogar la *coscienza* e trova accordo tra questi due unici criteri del Vero.

Ma la coscienza del *fine* ha bisogno d'un *interprete* che additi via via i mezzi opportuni a raggiungerlo e ne diriga le applicazioni ai diversi rami di attività. E questo *interprete* dovendo abbracciare in sé l'*io* e il *noi*, autorità e libertà, Stato e individui, e dovendo inoltre essere *progressivo*, non può essere un uomo o un ordine d'uomini scelto dal caso o dalla fatalità d'un privilegio, immobile per propria natura, di nascita,

di ricchezza o d'altro. Non può dunque essere, dati i principî contenuti nel Patto di fede e di fratellanza, che il Popolo, la Nazione.

Dio e il Popolo: sono i due soli termini che sopravvivano all'analisi degli elementi dati dalle Scuole a fondamento del consorzio sociale . . .

(Agl'Italiani: programma della *Roma del Popolo* [1871] — Scritti ed. e ined., vol. XVI).

CAPITOLO VII.

BERTRANDO SPAVENTA.

[N. a Bomba (Chieti), m. a Napoli (1817-83). Fu in Italia il rappresentante piú autorevole e piú originale della corrente hegeliana: dalla cattedra e con gli scritti attese a propugnare la filosofia hegeliana, a esporla, illustrarla, riformarla. Compí la sua vigilia a Napoli, a contatto con il Colecchi e con il gruppo dei primi hegeliani: esule a Torino, fu campione del pensiero liberale nella battaglia contro la dottrina teocratica dei Gesuiti: diede opera alla restaurazione della tradizione filosofica italiana, non richiamandosi, come altri fece, alla sapienza pitagorica e italo greca, bensí additando nel Bruno il precursore dello Spinoza, nel Campanella il precursore di Cartesio e del Locke, nella *Scienza Nuova* una divinazione del kantismo, e industriandosi a dimostrare la concordanza di quel che c'è di vero nel Galluppi, nel Rosmini, nel Gioberti, con i principii informatori dell' idealismo tedesco.

Opere principali [v. s. pagg. 320, 436 e 700; *Bibliogr. degli scritti di B. S.*, Appendice III al vol. di GENTILE, *B. S.* (1920, saggio biogr., contenente anche la indicaz. della letteratura sullo S.: ristampa del Discorso premesso alla raccolta degli *Scritti filosofici*)]: *Prolusione e Introduz. alle Lez. di fil. nella Univ. di Napoli* (1862: ristamp. da GENTILE con il titolo « La fil. ital. nelle sue relaz. con la fil. europea », 1908, 3ª ed. 1926); *Saggi di critica fil., pol. e religiosa*, vol. I (1867), ripubbl. (1928) con il titolo « Rinascim., Riforma, Controriforma e altri saggi critici »; *Principii di fil.*, vol. I: I. *La conoscenza* — II. *La logica* (già cit. a pag. 436: ripubbl., compiuto, da GENTILE, con il titolo « Logica e metafisica », 1911); *Esperienza e metafisica: dottrina della cogniz.* (Opera postuma, 1888). Altri scritti dello S. sono stati raccolti dal GENTILE nei voll.: *Scritti*

filos. (1900); *Da Socrate a Hegel* (1905); *La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX* (1911); *La libertà d'insegnamento: una polemica di 70 anni fa* (1920).

Studi critici: GENTILE (v. anche sopra), *Le origini della fil. contemp. in Italia*, III² (1923)].

Idealismo ed empirismo.

L'empirismo e l'idealismo, che io qui contrappongo (non dico *ogni* empirismo e *ogni* idealismo) hanno una base comune, che può aver diversi nomi: *fenomenalità, trascendentalità, rappresentabilità . . ., sperimentabilità, soggettività,* del *reale*. Cioè, se *soggetto* vuol dire *apparire a sé*, rappresentare, sperimentare, conoscere, e se il reale non è un semplice *che*, ma un *cos'è*, se non *è* soltanto, ma, essendo, *vale*, questo *cos'è*, questo *valore*, non è meramente per sè, non trascende il soggetto, ma è relativo ad esso, al *cos'è* del soggetto: è conoscibile, soggettivo; *cos'è, valore*, vuol dire soggetto, conoscenza, in sé . . . E sono opposti idealismo ed empirismo, appunto perché hanno questa base comune; se non l'avessero, sarebbero semplicemente diversi o disparati; non lotterebbero tra loro con tanto accanimento: la vivacità della lotta, la lotta stessa, ha radice nella comunità del principio.

Un altro idealismo e un altro empirismo possono avere un'*altra* base comune, cioè: il reale, come *che* e come *cos'è* (se ha un *cos'è*), è per sè soltanto, trascendente, e se si riferisce al soggetto, si riferisce in quanto lo *costituisce*, lo *essenzia*, (se mi si permette la parola) lo *enta*: il soggetto è ciò che lo fa l'oggetto, come si suol dire. E questa base comune può avere anche diversi nomi; cioè, come modo di considerare il reale: *trascendentismo, oggettivismo*, anche *realismo*, e . . . *entismo* o *ontismo*. Ho detto: *anche realismo*. Ma è facile vedere, che, se l'empirismo della prima base si chiama anche *realismo*, in opposizione all'idealismo della stessa base, questo realismo non è quello stesso della seconda base; come l'idealismo della seconda non è quello della prima. Idealismo e empirismo o realismo della prima sono tutti e due *fenomenalismo*; idealismo e empirismo della seconda sono tutti e due *ontismo*.

Ontismo e fenomenalismo (oggettivismo e soggettivismo) sono opposti. E chi volesse ricercare la base comune della opposizione, la troverebbe nel concetto del *cos'è* — del valore — del reale. Senza *cos'è*, senza *valore*, non solo non è possibile la filosofia, ma la conoscenza in generale. Io credo che il gran

progresso della filosofia, o per dir meglio l'*agens* di questo progresso, sia stato questo: il dubbio, l'accorgimento, la convinzione, che senza il soggetto come che sia, il *cos'è*, il valore, non sia possibile. Quest'*agens*, questo demonio, turba, scompiglia, logora la fede ingenua della prima speculazione nell'oggetto, nel reale, e si annunzia nei primi germi della dottrina della conoscenza, nell'antropologismo sofistico e socratico, nel *conosci te stesso*. Ma lo spirito greco era cosí fatto, cosí legato e dipendente dall'oggetto, che questo soggettivismo, l'idealismo platonico e aristotelico, non fu altro che un oggettivismo ideale: i concetti, piuttosto che funzioni del soggetto, erano entità soprassensibili, sussistenti per sé: e anche quando nella filosofia postaristotelica, nello stoicismo e nell'epicureismo, l'attività pratica e perciò soggettiva prevalse sulla speculativa, la suprema legge morale era il conformarsi, liberamente e razionalmente, all'oggetto, al reale, alla natura (*naturam sequi*). E quando l'oggetto, consunto dallo scetticismo, non piú sensibile né soprassensibile (*intelligibile*), andò alla malora, lo spirito greco si estinse; ma estinguendosi nel misticismo e soprannaturalismo neoplatonico, non mancò a sé stesso e lasciò in fatale eredità alle menti posteriori un novello *oggetto*: il sovrintelligibile; cioè . . . sé medesimo — il *soggetto*, l'attività soggettiva — come *oggetto*. Questa contradizione, a cui soggiacque l'intelletto greco e che non fu potuta risolvere dalla Scolastica, diè origine alla filosofia moderna: il soggetto fu posto come principio della conoscenza.

Come l'oggettivismo antico ha le sue fasi, cosí il soggettivismo moderno ha le sue. Il processo del primo consiste nell'idealizzare (soggettivare) l'oggetto, il reale; il processo del secondo nel realizzare (oggettivare) il soggetto, l'ideale; e si deve di necessità riuscire a un *nuovo* ente o reale, che non è semplicemente oggetto né soggetto, ma l'unità di ambedue, e, come è stato detto, *soggetto-oggetto*. Su questa via, che piú o meno è quella della filosofia moderna, si incomincia col riconoscere nell'animo, nel soggetto, una propria *energia*, piú o meno determinata e direi quasi, articolata. Senza stimolo di agenti esteriori niente avviene nell'interno dell'animo, e tutto rimane nello stato potenziale; ma lo stimolo non fa tutto, e non produce, non pone esso la cognizione; l'occasiona soltanto. È questo il concetto dell'*apriori*: la cognizione come tale, come atto dell'animo, non è innata; l'animo ha bisogno di essere *eccitato*; ma eccitato, fa da sé; lo stimolo . . . è piuttosto *occasione* che *causa* (transeunte); l'animo *produce* la natura sua. E qui apparisce la prima volta il *valore* dell'*esperienza*; il *reale* empirico, sperimentale, non è lo *stimolo*, ma l'*avvenimento* nell'animo mediante lo stimolo per l'energia propria dell'animo

stesso . . . A me pare che lo stesso sensualismo, ammettendo soltanto la sensazione e tutto il rimanente come *combinazione*, quale che sia e come che sia, meccanica, di sensazioni, non consideri la sensazione come mera *impressione*, fatta quasi in *tabula rasa*, dal di fuori: tanto è vero che la giudica *soggettiva*, negando le *qualità seconde* come *reali*. Per esso, per lo stesso Condillac, la sensazione è in certo modo atto della propria energia dell'animo, del soggetto senziente, e non già l'azione tale e quale dall'oggetto trasferita nell'animo stesso. Sicché il suo difetto (oltre a quello di non ammettere alcuna *forma* del sentire) si può esprimere cosí: l'animo non ha altra energia che quella di sentire; non ha nella sensazione stessa, che è pur sempre uno stato suo, un nuovo stimolo e occasione a *produrre* la sua natura; ma si riposa quasi e si esaurisce, e lascia fare alle sensazioni, le quali, nate che sono, si combinano, si aggruppano e ordinano da sé: quindi non *piú* facoltà o energie; l'unica facoltà o energia è il *sentire*. Ma una facoltà o energia propria è ammessa. Cosí il sensualismo non è il nudo *impressionalismo: sentire* non è meramente *patire* . . .

. . . Nella filosofia antica in generale . . . niente di tutto questo . . . La cosa, il reale, l'oggetto, il di fuori, non *stimola* semplicemente l'animo, ma . . . lo *enta*: tutta l'energia è nell'ente, e intanto nell'animo; l'ente, anche come oggettività ideale, come idea, è e fa cosí. Ciò si vede anche nell'antico materialismo. Di certo il Protagorismo, considerato astrattamente, è la negazione dell'*ente*; ma la conseguenza storica e positiva della sofistica fu l'antropologismo socratico, e quindi l'idealismo platonico, e da capo l'*ente*: trasfigurato sí, ma non annullato. Né in generale si può dire annullato nella filosofia moderna, ma semplicemente ridotto a *stimolo* o *occasione*: non *enta*, non *essenzia* piú, o almeno esso solo, senza l'animo: le idee senza la mente non sono idee. Ma è necessario lo *stimolo*? Si ammette generalmente; non si sa concepire l'atto dell'animo, e nemmeno di alcuna cosa, senza lo stimolo. Niente fa da sé soltanto; nell'ente, nel *reale*, dice Herbart, non *avviene* nulla, se esso non è perturbato — stimolato — da un altro reale. E in ciò consiste il lato oggettivo e insieme il limite della conoscenza. Senonchè la conoscenza, e in generale l'*avvenimento*, non è la perturbazione, ma l'atto col quale l'ente conserva sé stesso non ostante la perturbazione. Questa *intimità* e *originalità* dell'avvenimento o dell'effetto e in particolare della conoscenza . . . è il valore dell'*esperienza*; senza di essa la esperienza non ci è punto. A ciò non badano i nostri *Sperimentalisti*; i quali senza avvedersene . . . ritornano alla *res*, all'*ens*, all'*oggetto* che *enta* ed *essenzia* il soggetto, e perciò annullano l'esperienza; e cosí sono, sebbene abbiano sempre in bocca la filo-

sofia moderna e odierna, piú antichi o piú vecchi che non s'imaginano. Altro che esperienza! Nella filosofia antica la *res*, in quanto *ente* e (non posso dire altrimenti) *entante*, trascendeva l'esperienza, era oggetto trascendente: la realtà era tutta in essa, nell'ente, senza senso, senza l'animo. Era, come anche è stato detto, l'infinito, e l'infinito nel finito senza l'attività del finito . . . Ora esperienza, cioè l'animo *stimolato*, non *entato*, vuol dire appunto attività, valore, del finito: cioè *soggettività*. Quando Cartesio dice: *Deus cogitatur, ergo est*, cioè l'idea che io ho dell'infinito è la presenza stessa, l'effetto suo, dell'infinito in me, nel pensiero; e quando dice in generale *idee innate*, si può credere che egli abbia rinnovata la trascendenza platonica e negata l'esperienza. Tutt'altro. Innato vuol dire, da una parte: non *fattizio* né *avventizio*, e dall'altra: non *aliquid diversum ab eius* (s. mentis) *facultate cogitandi*, ma la stessa *dispositio sive facultas*: cioè una *attitudine innata*. E perché l'*attitudine* diventi *atto*, ci vuole lo stimolo.

Ma, ho domandato, è necessario lo stimolo? non se ne può far a meno, senza ridurre l'*ente* a niente? cioè all'animo solo? La vera crisi, se posso dir cosí, dell'*ente* avviene nel kantismo. Anche Kant dice: senza stimolo non si ha cognizione, non esperienza. Ma lo stimolo è in certo modo causa; e per Kant la causalità è la legge de' fenomeni; e intanto l'*esser stimolato* è al di qua o al di là (si dica come si vuole) del mondo dei fenomeni. Cosí anche lo stimolo, questo residuo ultimo dell'ente, se ne va. E in vero, se lo stimolo è un puro *che* senza *cos'è*, un *abstractum*, non può stimolare. Se il suo *cos'è* è altro dal *cos'è* dell'animo o non ha alcuna relazione con esso, neanche può stimolare; e supposto che possa, sono possibili due casi: O il suo *cos'è* si trasferisce semplicemente nell'animo, e avviene un guazzabuglio, a meno che non si supponga che l'animo sia senza *cos'è* e che lo stimolo stesso glielo costituisca, e allora si ritorna all'*ente* schietto; o non si trasferisce, ma eccita solamente l'animo a *produrre* il suo *cos'è* (e cosí la piú parte de' Kantisti intende la posizione), e allora avviene ciò che io dico *giocare a gatta cieca*: il mondo, il reale, è lí, e fa il suo corso, e noi non lo conosciamo, e non possiamo dire neppure di sapere ciò che siamo noi stessi: ciò che sappiamo è soltanto la nostra ἄγνοια cosí delle cose come di noi medesimi. Se invece il *cos'è* delle cose è lo stesso *cos'è* dell'animo, lo stimolo come tale si riduce a un semplice *che*; ente e animo sono uno e medesimo reale; l'ente è la possibilità dell'animo (della sensazione e del pensiero); e val quanto dire: l'animo stimola sé stesso. E Fichte tentò di far senza dello stimolo nel vecchio significato, e non riuscí: posto come principio l'Io, lo stimolo — l'ente — si ripresenta sotto forma d'*inciampo*.

E pure l'*inciampo* è meno dello *stimolo*, perché suppone già l'*attività* dell'Io; e perciò l'ente fu ancora piú diminuito e assottigliato. E se Schelling ed Hegel, non contentandosi piú dell'Io, del soggetto, posto come l'assoluto da Fichte, tennero altra via, non si deve credere (come fanno alcuni) che ritornarono *sic et simpliciter* alla filosofia antica, all'*ente*; che negarono il senso, l'esperienza . . . Non ritornarono, no; non passarono, se posso dire cosí, a occhi chiusi oltre la testa dell'Io, ma vi si cacciarono e profondarono dentro, piú che non avea fatto Fichte, specialmente Hegel nel suo viaggio fenomenologico — simile a quel di Dante pe' tre mondi — dalle tenebre alla luce; e vi scopersero il nuovo Ente (ente, se si vuole, ma non quello antico), cioè la Mente.

(Esperienza e Metafisica. Cap. VII « Critica dell'Empirismo », art. 1).

[**Hegeliani, mistici, primi positivisti.** — La rigorosa ortodossia hegeliana (in conformità con l'indirizzo del gruppo di « destra ») è rappresentata in Italia soprattutto da AUGUSTO VERA di Amelia (1813-85; *Introduction à la philosophie de Hegel*, 1855, ristamp. 1865; *Essais de philosophie hégelienne*, 1864; *Saggi filos.*, 1883; v. s. pagg. 435-6), infaticabilmente dedito a esporre, commentare, chiarificare il pensiero del filosofo di Stoccarda: nel solco segnato da questo, si muovono altri scrittori, animati da propositi di riforma, piuttosto che d'illustrazione e divulgazione; tali furono PIETRO CERETTI da Intra (1823 84; *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose*, trad. di BADINI e ANTONIETTI dall'originale latino [*Pasaelogices specimen*], ed. postuma curata da D'ERCOLE, 5 voll in 9 tomi, 1888-1905) — ANTONIO TARI da S. Maria Capua Vetere (1809 84; *Estetica ideale*, trattato in libri 3: Parte 1ª, 1863; *Saggi di critica*, ed. COTUGNO, 1886, in parte riprod. con l'aggiunta di altri, da CROCE [*Saggi di estetica e metafisica*, 1911]; *Lettere in difesa dell'Innominabile*, ed. COTUGNO, 1906) — ANGELO CAMILLO DE MEIS da Bucchianico (1817-91; *I tipi vegetali*, 1865; *Dopo la laurea: vita e pensieri*, 2 voll., 1868 9; *Prenozioni*, 1873; *I tipi animali*, 2 voll., 1872-5) — rispettivamente dominati da un prevalente, se pur non esclusivo, interesse, per la dialettica, per la estetica, per la fil. della natura.

Gli studi di storia della filosofia furono prediletti da FRANCESCO FIORENTINO di Sambiase (1834-84), fervente giobertiano negli anni piú giovanili, convertito, anche per l'influsso dello Spaventa, allo hegelianismo, e orientato da ultimo verso un neokantismo simpatizzante con il positivismo; il principio unitario, nello spirito di lui, è stato rintracciato, dal superamento

del giobertismo in poi, nell'affermazione costante della immanenza dell'assoluto come esigenza e condizione della libertà spirituale. Il suo hegelianismo lo mise in aperto contrasto con i platonici in generale, e particolarmente con l'abate giobertiano VITO FORNARI da Molfetta (1821-1900: *Dell'armonia universale: Ragionamenti*, 1850; *Dell'arte del dire*, 4 voll., 1857-68; *Della vita di G. Cristo libri 3*, 5 voll., 1869-93, nuova ed. 1930) e con il seguace di lui, FRANCESCO ACRI da Catanzaro (1836-1913), traduttore di Platone, e caratterizzato, nel gruppo dei platoneggianti cristiani, da una piú spiccata accentuazione mistica.[1] Il Fiorentino, autore di manuali molto diffusi e apprezzati (*Elementi di fil. ad uso de' Licei*, 1878 [ristampa a cura di GENTILE, 2 voll., 1907-8], 2ª ed. [*Lezioni di Fil.* ecc.] 1880; *Manuale di storia della fil. ad uso dei Licei*, 3 voll., 1879-81: nuove ediz., variamente modificate, a cura di MONTICELLI, 2 voll., 1921, CARLINI, 1921-2, voll. 2 in 3 parti [con il tit. « Compendio di st. d. fil. »], GUZZO, 3 voll., 1927), studiò con piú assiduo intenso amore i nostri filosofi del Rinascimento (*Il panteismo di G. Bruno*, 1861 [il F. curò le prime due parti del 1° vol. della ed. naz. delle Opere latine di Bruno, 1879-84]; *P. Pomponazzi: studi storici su la scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, 1868; *B. Telesio, ossia studi storici su l'idea della Natura nel Risorgimento italiano*, 2 voll., 1872-4; *Il Risorgim. fil. nel Quattrocento*, postumo e incompiuto, 1885; *Studi e ritratti della Rinascenza*, ed. postuma, 1911).

Alla schiera dei primi hegeliani appartenne FRANCESCO DE SANCTIS (1818-83), che dalla fil. hegeliana dell'arte trasse la prima ispiraz. alla dottrina estetica, piuttosto implicita e abbozzata che non sistematicamente svolta nelle sue opere di critica e di storia letteraria.

Crebbero alla scuola del De Sanctis due scrittori, PASQUALE VILLARI (1827-1917: *Sull'origine e sul progresso della Fil. della Storia, saggio*, 1854; *La fil. positiva e il metodo storico*, 1865, prolusione ristamp. fra i suoi saggi critici *Arte, storia e fil.*, 1884) e il generale NICOLA MARSELLI napoletano (1832-99: *La scienza della storia*, voll. 3 in 4 parti, 1873-80: 2ª ed., 1885; *Le leggi storiche dell'incivilimento*, postumo, a

---

[1] Alle *Consideraz.* del Fiorentino *sul movim. della fil. in It. dopo l'ultima rivoluz. del 1860* (1874: ristamp. negli *Scritti varii di letter., filosofia e critica*, 1876) replicò l'Acri con una lettera (*Critica di alcune critiche di Spaventa, F., Imbriani su i nostri fil. moderni*, 1875: rifusa in *Dialettica turbata*, 1911), provocando la risposta del F.: *La fil. contemp. in It.* (1876).

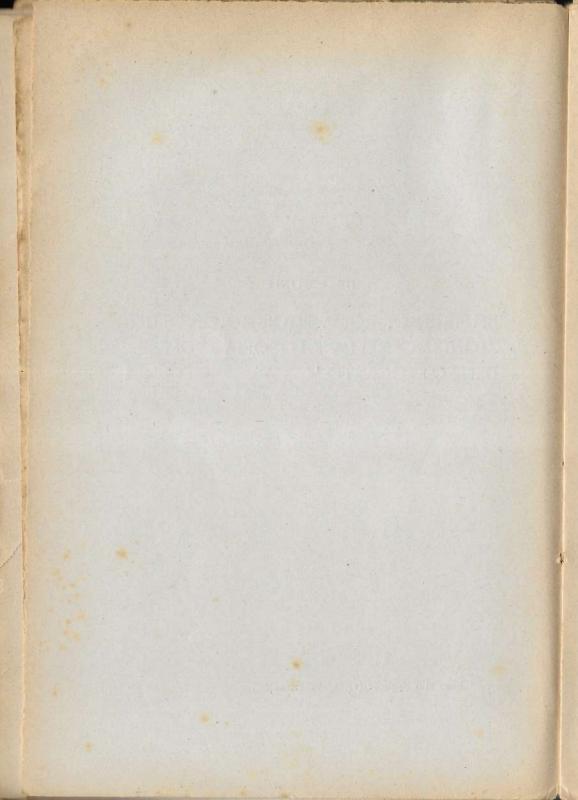
cura di PAGANI, 1906), che furono poi seguaci della fil. positivistica e sostennero la necessità di applicare alla storia, e in gen. alle scienze mor., lo stesso metodo, sperimentale e positivo, delle scienze naturali.

Tra i positivisti va annoverato anche il clinico SALVATORE TOMMASI da Roccaraso (1813-88: raccolte di scritti, a cura di R. MATURI «*Il rinnovamento della medicina in Italia*», 1883, e di ANILE «*Il Naturalismo moderno*», 1913), che promosse il progresso delle scienze biologiche dallo stato metafisico allo stato positivo: il suo naturalismo è concezione della filosofia come organamento del sapere scientifico, è realismo rigoroso che tende a identificarsi con il materialismo, e non meno rigoroso empirismo: è evoluzionismo che esclude da sé ogni teleologia.

ANDREA ANGIULLI da Castellana (1837-90: *La Fil. e la ricerca positiva: quistioni di fil. contemp.*, 1869; *La Ped., lo Stato e la Famiglia: discorsi*, 1876; *La Fil. e la Scuola, appunti*, 1888) diede opera alla instauraz. di una nuova metafisica, legata da relazioni di stretta interdipendenza con le scienze positive, con le quali ha comune il metodo, e capace di concorrere efficacemente, mercé un sistema educativo che ad essa s'informi, al progresso della vita individuale e collettiva, e di fornire la soluz. di tutt'i problemi sociali].

LIBRO NONO

EMPIRISMO, ROMANTICISMO, EVOLUZIONISMO NELLA FILOSOFIA INGLESE DELL' OTTOCENTO [1]

[1] Fino allo Spencer (v. la *Prefazione*).

CAPITOLO I.

GEREMIA BENTHAM.

[N. a Londra, m. a Westminster (1748-1832). Il suo prevalente interesse per la riforma della legislazione lo indusse alla vigorosa critica delle istituzioni e delle ideologie, secondo il criterio della massima felicità del massimo numero, da lui assunto a principio fondamentale dell'etica e della politica.

Opere principali: *A Fragment on Government* &c. (1776: nuova ed. MONTAGUE, 1891); *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (pubbl. 1789: 2ª ed., 2 voll. 1823; nuova ed. 1876); *A Table of the Springs of Action* (pubbl. 1817). Pubbl. dal ginevrino PIETRO STEFANO-LUIGI DUMONT (1759-1829): *Traités de législation civile et pénale* (3 voll., 1802: rielaboraz. della suddetta *Introduction* e di altre opere giur. del B.: v. s. pag. 522); *Théorie des peines et des récompenses* (2 voll., 1811); *Tactique des assemblées politiques délibérantes; Traités des sophismes politiques et des sophismes anarchiques* (1816). Postuma: *Deontology, or the Science of Morality* (2 voll., 1834: compilaz. giudicata arbitraria, di GIOVANNI BOWRING).

Ediz. delle opere: sotto la direz. del suddetto BOWRING, 11 voll., 1838-44 (comprende [voll. X-XI] *Memoirs and Correspondence of J. B.*: sono esclusi gli scritti religiosi e la *Deontology*). *Benthamiana* (1843), estratti dalle opp. del B., a cura di J. H. BURTON, che li accompagnò con *An Introduction to the study of the Works of J. B.*

Traduz. ital.: oltre a vecchie trad. di scritti economici e della *Tattica delle assemblee legisl.* (Torino 1848 e Napoli 1863), trad. COJAZZI di estratti dalla *Deontologia* (Torino 1926; 2ª ed. 1928).

Studi critici: J.-S. MILL, *J. Bentham* (1838: articolo rist. nel vol. 1° di *Dissertations and Discussions*); STEPHEN, *The English Utilitarians* (1900: vol. 1°: *J. B.*); HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique* (1901-4: vol. I: *La jeunesse*

de B.; II: *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*; III: *Le radic. phil.*); ATKINSON, *J. Bentham, his life and work* (1905)].

Il principio utilitario.

La pubblica felicità dev'essere l'obbietto del legislatore: la *utilità generale*, il principio del ragionamento in materia di legislazione. Conoscere il bene della comunità, de' cui interessi si tratta, ecco in che cosa consiste la scienza; trovare i mezzi di attuarlo, ecco in che cosa consiste l'arte . . .

La natura ha posto l'uomo sotto l'impero del *piacere* e del *dolore*. A questi dobbiamo tutte le nostre idee, e riferiamo tutt'i nostri giudizi, tutte le determinazioni della nostra vita. Chi pretenda sottrarsi a tale soggezione, non sa quel che si dice: unico suo oggetto è cercare il piacere ed evitar il dolore, nel momento stesso ch'egli sdegna i massimi piaceri e apre le braccia a' piú vivi dolori. Questi eterni irresistibili sentimenti debbon essere il grande obbietto sul quale versano gli studi del moralista e del legislatore. Il *principio della utilità* subordina tutto a quei due moventi.

Utilità è termine astratto: esprime la proprietà o la tendenza di una cosa a preservare da qualche male o a procurare qualche bene. *Male* è sofferenza, dolore o causa di dolore. *Bene* è piacere o causa di piacere. Conforme alla utilità o all'interesse di un individuo, è quanto tende ad accrescere la somma totale del suo benessere. Conforme alla utilità o all'interesse di una comunità, è quanto tende ad aumentare la somma totale del benessere degl'individui che la costituiscono . . .

Sono partigiano del *principio della utilità*, quando la mia approvazione o disapprovazione di un'azione privata o pubblica è commisurata alla sua tendenza a produrre dolori e piaceri; quando uso i termini *giusto, ingiusto, morale, immorale, buono, cattivo*, come termini collettivi che includono idee di certi dolori e piaceri, senza dar loro alcun altro significato: ben s'intende che prendo queste parole, *dolore* e *piacere*, nella loro accezione volgare, senza inventare definizioni arbitrarie per escludere certi piaceri o negare la esistenza di certi dolori. Niente sottigliezze, niente metafisica: non c'è bisogno di consultare né Platone né Aristotele. *Dolore* e *piacere*, è quel che da ciascuno è sentito come tale; dal contadino come dal principe, dall'ignorante come dal filosofo . . .

(Traités de Législ. civ. et pén.; extraits des manuscrits de J. B., per Ét. Dumont. « Principes de législation », Ch. I. [Oeuvres de J. B. ecc., Bruxelles 1840, Tome I]).

I piaceri e i dolori, considerati come sanzioni.

Sopra la volontà si può influire soltanto mediante *motivi*, e chi dice *motivo* dice *dolore* o *piacere*. Un essere al quale non potessimo far provare né dolore né piacere, sarebbe del tutto indipendente da noi.

Il dolore e il piacere che vengono congiunti alla osservanza di una legge, costituiscono quel che si chiama la *sanzione* della legge stessa. Le leggi di uno Stato non sono leggi in un altro Stato, perché vi mancano di sanzione, di forza obbligatoria.

Beni e mali posson essere distinti in quattro classi:

1° Fisici.
2° Morali.
3° Politici.
4° Religiosi.

Si può distinguere, per conseguenza, quattro sanzioni, considerando quei beni e quei mali in quanto hanno carattere di pena e di ricompensa collegate a certe regole della condotta.

1) I dolori e i piaceri che si può provare o aspettarsi nel corso ordinario della natura, agendo questa per se stessa senza intervento per parte degli uomini, formano la *sanzione fisica* o *naturale*.

2) I dolori o i piaceri che si può provare o aspettarsi da parte degli uomini, in virtú della loro amicizia o animosità, stima o disprezzo, in una parola, della loro spontanea disposizione nei nostri riguardi, formano la *sanzione morale*. Si può anche chiamarla *sanzione popolare, sanzione della pubblica opinione, sanzione dell'onore, sanzione dei dolori e piaceri di simpatia*.

3) I dolori o piaceri che si può provare o aspettarsi da parte dei magistrati, in virtú delle leggi, formano la *sanzione politica*: si può del pari chiamarla *sanzione legale*.

4) I dolori e piaceri che si può provare o aspettarsi, in virtú delle minacce e delle promesse della religione, formano la *sanzione religiosa* . . .

. . . Sia che, per queste diverse sanzioni, si esamini quel che fanno o quel che non possono fare, si scorge la necessità di non ripudiarne alcuna, ma di usarle tutte, indirizzandole allo stesso intento.

Sono calamite, la cui virtú resta distrutta, se si presentano

le une alle altre per i poli contrari, mentre è decuplicata se le si unisce con i poli affini . . .[1]

(*ib.*, Ch. VII).

L'aritmetica morale.

Piaceri da diffondere, dolori da rimuovere, ecco il fine unico del legislatore: è dunque necessario che ne sia ben noto il valore. Piaceri e dolori, ecco i soli strumenti ch'egli ha da usare: è dunque necessario che ne abbia studiato bene la forza.

Se si esaminerà il *valore* di un piacere considerato in se stesso, e in relazione con la stessa persona, lo si troverà dipendere da quattro circostanze; la sua *intensità — durata — certezza — prossimità:* e dalle stesse circostanze dipende il valore di un dolore.

Ma, in fatto di dolori o piaceri, non basta esaminarne il valore, come se fossero isolati e indipendenti: dolori e piaceri possono aver conseguenze, che a lor volta saranno altri dolori e altri piaceri. Se si vuol dunque calcolare la *tendenza* di un atto che sia fonte di un dolore o di un piacere immediato, bisogna far entrare nella stima due circostanze nuove: la sua *fecondità* — e *purezza.* [*Piacere o dolore fecondo* è quello che ha probabilità di essere seguito, rispettivamente, da piaceri o dolori dello stesso genere. *Piacere* o *dolore puro,* quello che non ha probabilità di produrre dolori o, rispettivamente, piaceri].

Trattandosi di fare tale stima relativamente a una collettività, bisogna aggiungere ancora una circostanza: *la estensione,*

---

[1] « Taluno si stupirà che si parli delle sanzioni della morale, senza nominare la coscienza. Ragione sufficiente di non usar questo termine, è che esso è vago e confuso. Nell'accezione piú ordinaria, esprime la riunione delle quattro sanzioni, o la preminenza della sanzione religiosa; ma avere un termine unico e solo per designare quattro specie di poteri morali, ben distinti e spesso opposti, significa condannarsi a dispute interminabili.

Nella morale pratica e sentimentale, si suole personificare la coscienza: questa ordina, vieta, ricompensa, punisce, si desta, si spegne ecc. Nel linguaggio filosofico, bisogna rigettare quest'espressioni figurate e sostituirle con i termini appropriati, cioè con la impressione dei dolori e dei piaceri, emananti da una o l'altra sanzione ».

(*ib.*).

cioè il numero di persone che si devono trovare impressionate da quel piacere o dolore.

Si vuole valutare un'azione? bisogna seguire minutamente tutte le operazioni testé indicate. Sono gli elementi del calcolo morale, e la legislazione diventa una faccenda di aritmetica. *Male* che s'infligge, è la spesa: *bene* che si fa nascere, l'incasso. Le regole di questo calcolo son le stesse che di qualsiasi altro.

Procedimento lento, ma sicuro: laddove il cosí detto *sentimento* è una visione pronta ma fallace. Non si tratta di ricominciare tale calcolo in ciascuna occasione: quando si è pigliato dimestichezza con i suoi procedimenti, quando si è acquistata la giustezza di criterio che ne risulta, si confronta la somma del bene e del male con tanta prontezza che non ci si accorge di tutt'i gradi del ragionamento. Si fa dell'aritmetica senza saperlo. Quel metodo analitico torna a rendersi necessario quando si presenta qualche operazione nuova o complessa, o quando è il caso di chiarire un punto controverso, d'insegnare o dimostrare certe verità a chi ancora le ignori.

Questa teoria del calcolo morale non è stata esposta mai chiaramente: ma in pratica è stata sempre seguita, ogni qualvolta almeno gli uomini hanno avuto idee chiare del proprio interesse.

(*ib.*, Ch. VIII).

[**Altri rappresentanti dell'utilitarismo e dell'associazionismo**. — Caratteristico degli empiristi inglesi, dal Locke allo Hume e allo Smith, era stato l'interesse per i problemi economici e politici; l'utilitarismo del Bentham e de' suoi discepoli, che continua questa tradizione, va considerato in rapporto con le dottrine radicali che, nel campo politico e sociale, gli diedero o ne trassero ispirazione. Cosí dalla storia dell'utilitarismo è inseparabile il nome dell'ecclesiastico TOMMASO ROBERTO MALTHUS (1766-1834), che pur non appartenne alla schiera degli utilitaristi benthamiani, ma va piuttosto messo in relazione con il Paley (v. s. pag. 187): schiettamente utilitaristico, e nettamente opposto all'intellettualismo degli utopisti giusnaturalisti, è lo spirito che informa la ricerca dei freni e dei rimedi piú adatti a prevenire i mali, che la sua teoria della popolazione, precorritrice della concezione darwiniana della scelta naturale, rivelava come incombenti sopra la umanità (*An Essay on the Principle of Population, as it affects the future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other Writers*, 1798; il libro fu continuamente modificato nelle ed. successive, a partire dalla 2ª,

intitolata: *An Essay &c.; or, a View of its past and present Effects on human Happiness*, ecc., 1803).

GIACOMO MILL (1773-1836) legato dal 1808 al Bentham e operoso promotore della riforma legislativa in senso democratico, indusse DAVIDE RICARDO (1772-1823) a pubblicare il suo classico trattato *On the Principles of Political Economy and Taxation* (1817) e si adoprò a diffonderne le idee (*Elements of political Economy*, 1821).[1] Piú filosofo, o almeno piú psicologo del Bentham, disse nell'*Analysis of the Phenomena of the human Mind* (1829: nuova ed., 1869, con note importanti di G.-S. Mill, del Bain, del Grote &c.) l'ultima parola dell'associazionismo puro, e puramente psicologico (privo di fondam. fisiol.), volto alla spiegaz. dell'attività cosí intellettuale come volontaria: la dottrina delle associaz. inseparabili apriva magnifici orizzonti alla efficacia della educaz., e particolarmente della legislaz. (v. anche qui sotto).

GIORGIO GROTE (1794-1871), storico della Grecia e del pensiero greco (*History of Greece*, 12 voll., 1846-56; *Plato and the other companions of Socrates*, 3 voll. 1865, nuova ed. 1885; *Aristotle*, incompiuto e postumo, 2 voll., 1872) è presentato come il tipico utilitarista, il piú alieno da transazioni con altri indirizzi (*Minor Works*, 1873; *Fragments on ethical Subjects*, 1876). Con il nome di Filippo Beauchamp, pubblicò, di su i mss. del Bentham, *The Analysis of the influence of natural Religion upon the temporal happiness of Mankind* (1822).

Giurista e uomo politico, GIACOMO MACKINTOSH (1765-1832) con la sua *Dissertation on the Progress of ethical Philosophy, chiefly during the 17th and 18th Centuries* (1830, 10ª ed. 1872), suscitò le proteste di Giacomo Mill, che prese contro di lui le difese degli utilitaristi e dei loro antecessori (*A Fragment on Mackintosh*, anonimo, 1835; 2ª ed., 1870): ma sebbene egli segua gli Scozzesi, risolvendo in senso intuizionistico il problema del *fondamento*, si accosta tuttavia consapevolmente agli utilitaristi nella soluzione del problema del *criterio* della morale].

CAPITOLO II.

GUGLIELMO HAMILTON.

[N. a Glasgow, m. a Edimburgo (1788-1856). Editore delle opere del Reid (v. s. pag. 221) e di D. Stewart, continua la

---

[1] Trad. ital. delle principali opere di questi economisti inglesi, nella « Biblioteca dell'Economista ».

scuola scozzese e afferma la realtà del mondo esterno, ma risente in pari tempo l'influsso del pensiero kantiano. Afferma il principio di relatività della conoscenza: l'incondizionato (assoluto e infinito) non può esser oggetto di conoscenza, ma può, e deve, esser oggetto di fede.

Opere principali: *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform* (1852, 3ª ed. 1866: ristampa di scritti prevalentem. già ed. nell'*Edinburgh Review* [1829-1839]); *Lectures on Metaphysic and Logic*, a cura di MANSEL e VEITCH: 4 voll. postumi, 1859 60; 2ª ed. 1861-6.

Trad. ital.: S. LO GATTO,[1] cit. dallo stesso H. come trad. di alcuni tra i principali saggi compresi nel vol. « Discussions &c. » (*Philosophy of the Unconditioned* &c.; *Philosophy of Perception*, 1830; *Logic: in reference to the recent English treatises on that science*, 1833; *On the Study of Mathematics, as an Exercise of Mind*, 1836).

Studi critici: CALDERWOOD, *The Philosophy of the Infinite, with special reference to the Theories of sir W. H.* (1854, 2ª ed. 1861); STIRLING, *Sir W. H.: . . . Philosophy of Perception* ecc. (1865); J.-S. MILL, *v. appr.*; MANSEL, *The Philosophy of the Conditioned: remarks on W. H.'s Philosophy and on Mr. J.-S. Mill's Examination of that Philosophy* (1866); VEITCH, *Sir W. H.: the Man and his Philosophy* (1883); MONCK, *Sir W. H.* (1881); BOURDILLAT, *La réforme logique de H.* (1891); RASMUSSEN, *The Philosophy of Sir W. H.* (1925)].

Principii di una filosofia del Condizionato.

. . . La mente può concepire, e per conseguenza conoscere, solamente il *limitato, e* [anzi soltanto] *il condizionalmente limitato*. L'incondizionalmente illimitato, o *Infinito*, l'incondizionalmente limitato, o *Assoluto*, non c'è possibilità di costruirli come contenuti positivi della mente; si può concepirli solamente allontanando il pensiero, o astraendo, proprio da quelle condizioni che son richieste perchè il pensiero sia esso stesso realizzato; per conseguenza, il concetto d'Incondizionato è solamente negativo — implica cioè la negazione della stessa concepibilità. P. es., da un lato non si puó concepire positivamente nè una totalità assoluta, cosí grande cioè che non si possa anche concepirla come parte relativa di una totalità an-

---

[1] Forse da identificarsi con STANISLAO GATTI? Non sono riuscito a venirne in chiaro.

cor piú grande — nè una parte assoluta, cioè cosí piccola che non la si possa anche concepire come una totalità relativa, divisibile in parti minori. D'altro canto, non si può positivamente rappresentare, o presentar come reale, o far oggetto di una costruzione mentale ([non importa se obbiettivamente valida o puramente fantastica], perché qui intelletto e imaginazione coincidono) una totalità infinita: ciò sarebbe possibile infatti solamente compiendosi nel pensiero la sintesi infinita di totalità finite, la quale a sua volta richiederebbe per esser compiuta un tempo infinito; né possiamo, per la medesima ragione, andar seguendo mentalmente una infinita divisibilità di parti. Il risultato non muta, sia che si applichi il procedimento alla limitazione nello *spazio,* nel *tempo* o nel *grado*. La negazione incondizionata, e l'affermazione incondizionata, della limitazione, cioè, in altre parole, l'*infinito* e l'*assoluto, propriamente detti,* sono pertanto ugualmente inconcepibili per noi.

Dato che il condizionalmente limitato (per brevità possiamo chiamarlo il *condizionato*) è dunque il solo possibile oggetto di conoscenza e di pensiero positivo — il pensiero necessariamente suppone condizioni. *Pensare* è *condizionare;* e la limitazione condizionale è la legge fondamentale della possibilità del pensiero. Perché a quel modo che il levriere non può saltare la propria ombra, né (per usare una similitudine meglio appropriata) l'aquila può trapassare a volo fuor dall'atmosfera nella quale si libra, e dalla quale soltanto le è dato di essere sostenuta — allo stesso modo la mente non può trascendere quella sfera di limitatezza, entro la quale e mercé la quale esclusivamente è realizzata la possibilità del pensiero... Come invero potesse mai mettersi in dubbio che pensiero si dà soltanto del condizionato, può ben essere reputato argomento della piú profonda maraviglia. Il pensiero non può trascendere la coscienza; la coscienza è possibile, soltanto a condizione che si dia l'antitesi di un soggetto e di un oggetto del pensiero, che sieno conosciuti solamente in correlazione tra loro e reciprocamente si limitino; mentre, indipendentemente da ciò, tutto quanto sappiamo, sia del soggetto sia dell'oggetto, sia dello spirito sia della materia, è soltanto una conoscenza di quel che, in ciascuno [di questi ordini], è particolare, molteplice, differenziato, modificato, fenomenico. Noi ammettiamo che la conseguenza di questa dottrina è: che la filosofia, se la si consideri come piú che una scienza del condizionato, è impossibile. Allontanandoci dal particolare, riconosciamo che nelle nostre piú alte generalizzazioni non potremo assurgere mai sopra il finito; che la nostra conoscenza, cosí dello spirito come della materia, non può essere nulla piú che conoscenza delle manifestazioni relative di una esistenza, tale in se stessa che suprema

nostra sapienza è riconoscerla, come oltrepassante la portata della filosofia: «*cognoscendo ignorari, et ignorando cognosci*», — per usare il linguaggio di S. Agostino [trovo in S. Agostino molte espressioni simili, ma nessuna identica a questa].

Il condizionato è il mezzo tra due estremi, — due incondizionati, che reciprocamente si escludono, dei quali nessuno *può essere concepito come possibile,* ma dei quali, per i principii di contraddizione e del mezzo escluso, uno *dev'essere ammesso come necessario.* In base a questa opinione, perciò, si mostra che la ragione è debole, ma non ingannevole. Il pensiero è rappresentato non già come tale che concepisca ugualmente possibili due proposizioni le quali si sovvertano una con l'altra; bensí soltanto come incapace d'intendere che sia possibile uno o l'altro dei due estremi; uno dei quali tuttavia, sul fondamento della loro repugnanza reciproca, esso è costretto a riconoscere come vero. Cosí ci viene impartita la salutare lezione, che cioè la capacità del pensiero non dev'essere costituita a misura della esistenza; e siano messi in guardia contro l'errore di riconoscere il dominio della nostra conoscenza come necessariamente coestensivo all'orizzonte della nostra fede. E cosí, per una mirabile rivelazione, proprio nella consapevolezza della nostra incapacità di concepire alcunché di superiore al relativo e al finito, troviamo ispirazione a credere nella esistenza di qualche cosa d'incondizionato al di là dalla sfera di ogni realtà comprensibile . . .

. . . Kant [la cui opinione, afferma lo H., s'identifica in fondo con la sua] ha mostrato chiaramente che la idea dell'incondizionato non può avere realtà obbiettiva — non apporta alcuna conoscenza — e implica le piú insolubili contraddizioni. Ma avrebbe dovuto mostrare che l'incondizionato non si prestava ad alcuna applicazione obbiettiva, perché non si prestava, di fatto, ad alcuna affermazione subbiettiva — che esso non procurava conoscenza reale, perché nulla conteneva che fosse nemmeno concepibile — e che è in sé contraddittorio, perchè non è un concetto, che sia semplice o positivo, ma solamente un fascio di negazioni — negazioni del condizionato ne' suoi estremi opposti, legate insieme soltanto mercé l'aiuto del linguaggio e il comune loro carattere d'incomprensibilità . . .

Kant aveva annichilato la vecchia metafisica, ma in seno alla sua propria filosofia era contenuto il germe di una dottrina dell'assoluto, piú visionaria di qualsiasi di quelle confutate. Aveva sí ucciso il corpo, ma non esorcizzato lo spettro dell'assoluto; e questo spettro ha continuato a frequentare le scuole della Germania ancora sino al giorno d'oggi. I filosofi non sono stati contenti di abbandonare la loro metafisica, di limitare la filosofia a una osservazione di fenomeni, e alla generalizzazione

di questi fenomeni in forma di leggi. Le teorie del Bouterweck[1] (nelle prime sue opere), del Bardili, del Reinhold, del Fichte, dello Schelling, dello Hegel e di vari altri sono precisamente altrettanti, più o meno abili, tentativi, di fissare l'assoluto come un *quid* positivo nella conoscenza; ma l'assoluto, come l'acqua nelle botti delle Danaidi, ha sempre continuato a trascorrere come un *quid* negativo nell'abisso del nulla.

(Philosophy of the Unconditioned: in reference to Cousin's Doctrine of the Infinito-Absolute [1829]: dal vol. sopra cit. « Discussions &c. » [ed. 1852]).

[**Cultori e riformatori della Logica — E. L. Mansel.** Lo H. volle innovare la logica formale tradizionale, con la dottrina della quantificazione del predicato: meno incompiutamente e frammentariamente che da lui, la logica cosi riformata fu esposta dal suo scolaro TOMMASO SPENCER BAYNES (1823-1887: *An Essay on the new Analytic of logical Forms,* 1850). Il matematico GIORGIO BOOLE (1815-64: *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the mathemathical theories of Logic and Probabilities,* 1854, nuova ed. 1916), svolgendo in forma sistematica principii impliciti nella dottrina dello H., fondò la logica matematica o simbolica, la quale estende il campo e accresce il potere della logica deduttiva, mercé l'applicaz. dei procedim. dell'analisi matem. o l'uso del linguaggio e delle notaz. matem. in un'ampia generalizzaz. di processi puramente logici. L'economista GUGLIELMO STANLEY JEVONS (1835-82) fece proprio e diffuse il principio fondam. del suo maestro Boole, semplificandone e riformandone i procedimenti [*Pure Logic, or the Logic of Quality apart from Quantity,* 1864, ristamp. con altre opere minori, 1890; *The Principles of Science: a Treatise on logic and scientific Method,* 2 voll. 1874: 2ª ed. in un vol., 1877;

---

[1] FEDERICO BOUTERWEK (1766-1828) svolse i principii del criticismo, ricavandone il concetto di un essere assoluto, che è la sola incondizionata realtà: questa si rivela a noi, attraverso la esperienza della nostra attività volontaria e per analogia con essa, come una molteplicità infinita di forze vive (sistema del « virtualismo assoluto », che forse non fu senza influsso sopra la dottrina dello Schopenhauer). Il B. andò sempre più decisamente orientandosi verso la dottrina dello Jacobi. La sua estetica si riattacca a quella del Kant e dello Schiller (*Ideen zu einer allgemeinen Apodiktik,* 2 voll., 1799; *Aesthetik,* 2 parti, 1806: 3ª ed. 1824; *Religion der Vernunft,* 1824). Per il Reinhold e il Bardili, v. s. pagg. 373 e 472.

(*Primer of*) *Logic*, 1876, trad. ital. curata da C. CANTONI, 4ª ed. 1890, 6ª ed. ampliata da VIDARI, 1920].

Questo indirizzo è in aperto contrasto con quello seguito da G. S. Mill; precursori del Mill nell'analisi dei metodi della ricerca scientifica furono invece l'astronomo GIOVANNI FEDERICO GUGLIELMO HERSCHEL (1792-1871: *A preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, 1830: trad. ital. DEMARCHI, 1840) e GUGLIELMO WHEWELL (1794-1866: *History of the inductive Sciences*, 3 voll., 1837; *The Philosophy of the ind. Sc. founded upon their history*, 2 voll., 1847; *Novum Organum renovatum*, 1858; *On the Philosophy of Discovery* ecc., 1860): il W. diede rilievo all'attività dello spirito nella organizzaz. della esperienza e nell'uso dei procedim. induttivi per la scoperta delle leggi e delle cause. La sua etica, tipicamente intuizionistica, si ricollega a quella del Reid e di D. Stewart: è un tentativo di dedurre — eliminata qualsiasi consideraz. eudemonistica — da principii universalmente riconosciuti e per se stessi evidenti, un sistema di condotta pratica, senza preoccuparsi delle questioni attinenti alla origine di tali principii e alle fonti della loro certezza (*The Elements of Morality, including Polity*, 1845; *Lectures on systematic Morality*, 1846; id. *on the history of moral Philosophy*, 1852).

Si riconnette allo Hamilton, ma risente piú profondamente l'influsso dell'apriorismo kantiano, l'ecclesiastico ENRICO LONGUEVILLE MANSEL (1820-71; *The limits of religious Thought*, 1858, 3ª ed. 1867; *Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness, phenomenal and real*, 1860; v. anche s. pag. 747), il quale ravvisa nell'Io l'unica sostanza della quale abbiamo conoscenza immediata, e nella coscienza della nostra attività la origine della idea di causa. Combatté il razionalismo religioso, professando la inconoscibilità dell'Assoluto e argomentando, a somiglianza del Butler, che la fede in un Dio personale è giustificata, perché a non ammetterlo ci esponiamo a contraddizioni piú gravi di quelle che incontriamo ammettendolo].

CAPITOLO III.

GIOVANNI-STUART MILL.

[N. a Londra, m. a Avignone (1806-73). In lui confluiscono le correnti del pensiero tradizionale inglese e del pensiero contemporaneo: ma in tutta l'opera sua sono impressi i segni di una possente individualità, di una spregiudicata ela-

borazione personale delle idee altrui. La sua teoria della conoscenza si ricollega all'empirismo del Berkeley e dello Hume: la sua psicologia all'associazionismo: le sue idee morali e politiche all'utilitarismo del Bentham: la sua economia politica alla dottrina di Ricardo: il suo atteggiamento filosofico generale al positivismo del Comte, con il quale è in relazione di vicendevole influsso. Riforma la logica secondo criteri sistematici, conformi all'indirizzo empiristico: la sua è una logica psicologistica, ma dominata dalla ricerca del fondamento da assegnare alla validità obbiettiva del sapere. Il senso ch'egli ebbe vivissimo del valore della interiorità, la sua natura entusiastica, non compressa dalla precoce troppo intensiva cultura intellettualistica, si manifestano nelle forme varie della sua attività di pensatore: è un positivista che rivendica contro il Comte la essenziale importanza della psicologia: è un associazionista che riconosce la unità della coscienza come fatto psicologico fondamentale: è un utilitarista che vuol integrare il criterio quantitativo nella scelta fra i piaceri, con il riconoscimento di differenze qualitative, o di gradi di degnità, dei piaceri stessi, e aspira a comporre in una sintesi la morale della felicità e la morale del dovere, l'epicureismo e lo stoicismo: è un economista, dominato dalla idea della connessione della economia con la morale: esprime il suo idealismo pratico nella costruzione di una etica sociale, ma contro la tirannide sociale rivendica i diritti imprescrittibili della individualità: la sua filosofia è fervida milizia in servigio della umanità. Il M. è un agnostico, ma s'interessa alla ricerca delle condizioni, logiche e morali, della possibilità della religione, e alla determinazione del suo valore pratico, serbando la stessa libertà spirituale così di fronte alle forme storiche della religiosità come al dommatismo antireligioso.

Opere principali, quasi tutte largamente diffuse in numerose ed., anche pop.: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of scientific Investigation* (2 voll., 1843, 9ª ed. 1875); *Principles of Political Economy* (2 voll., 1848); *On Liberty* (1859, 3ª ed. 1864); *Dissertations and Discussions* (4 voll., 1859-76: scritti già pubbl. nella *Edinburgh* e nella *Westminster Review*); *Considerations on Representative Government* (1861); *Utilitarianism* (1862); *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings* (1865); *On the Subjection of Women* (1869). Postume: *Autobiography* (1873: nuova ed. CROSS, 1924); *Nature; the Utility of Religion; Theism: being 3 Essays on Religion* (1874). V. anche pag. 606.

Traduz. ital. (v. sopra pag. 606): AGNELLI, della *Libertà*

(Milano 1895): altra, Pinerolo 1924; FENILI, del *Governo rappresentativo* (Torino 1865); DEBENEDETTI, dell'*Utilitarismo* (Torino 1866); MOZZONI, della *Servitù delle donne* (Milano 1870; ristamp. Lanciano 1926); PETTOELLO, dell'*Autobiogr.* (2 voll., Lanciano 1921). Nella *Bibl. dell'Econ.*, trad. ital. dei *Princ. di Econ. pol.* e degli *Essays on some unsettled Questions of Political Economy* (1844).

Studi critici: TAINE, *Le positivisme anglais: étude sur S. Mill* (1864); Mc COSH, *An Examination of J.-S. M's Philosophy* (1866; 2ª ed. 1877); BAIN, *J.-S. M.: a Criticism, with personal Recollections* (1882); GREEN, *The Logic of J.-S. M.* (nel vol. II dei *Works*); COURTNEY, *The Metaphysics of J.-S. M.* (1879); *Life of J.-S. M.* (1889); LAURET, *Philosophie de S. M.* (1885); GOMPERZ, *J.-S. M.: ein Nachruf* (1889: riprod. in « Essays und Erinnerungen », 1905); LILLA, *Critica della dottr. et.-giur. di J.-S. M.* (1889); DOUGLAS, *J.-S. M.: a study of his Philosophy* (1895; dello stesso, *Ethics of J.-S. M., edited with introductory essays*, 1897); WATSON, *Comte, M. and Spencer* (1895; 2ª ed. 1898: « An Outline of Philosophy »); PAYOT, *Quid apud Millium Spencerumque de exteris rebus disserentes sit reprehendendum* (1895); STEPHEN, *The English Utilitarians*. Vol. III: *J.-S. M.* (1900); SAENGER, *J.-S. M.: sein Leben und Lebenswerk* (1901); THOUVEREZ, *S. M.* (opusc., 1905); MARTINAZZOLI *La teorica dell'individualismo secondo J.-S. M.* (19 5); KANTZER, *La religion de S. M.* (1906); WHITTAKER, *Comte and Mill* (1908); PRADINES, *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de S. M. et de Spencer* (1909); THIEME, *Die Sozialethik J.-S. M.s* (dissertaz., 1910); ZUCCANTE, *G.-S. M. e l'utilitarismo* (1922); E. WENTSCHER, *Das Problem des Empirismus, dargestellt an J.-S. M.* (1922); ALEXANDER, *J.-S. M. und der Empirismus* (1929); TAROZZI, *S. M.* (1930)].

La prova della legge di causalità universale.

[Il M. ha « compiuto la rassegna dei procedimenti logici, onde si accertano o provano così le leggi o uniformità di successione dei fenomeni, come quelle uniformità, nella coesistenza dei fenomeni stessi, che dipendono dalle leggi della loro successione »].

Il fondamento di tutte queste operazioni logiche è la legge di causalità. La validità di tutt'i metodi induttivi dipende dal presupposto, che ogni evento, e il comin-

ciamento di ogni fenomeno, deve avere una causa, un antecedente, alla esistenza del quale esso consegue invariabilmente e incondizionatamente.

[Ciò si dimostra esser vero, come per i metodi di concordanza e di differenza, cosí per gli altri metodi induttivi].

In tutti quei metodi si assume come universalmente valida la legge di causalità.

Ma è legittima una tale assunzione? Senza dubbio — si può dire — *la maggior parte* dei fenomeni sono connessi, come effetti, con un antecedente o causa, cioè non sono prodotti mai senza che li abbia preceduti un fatto assegnabile [che possa venir loro assegnato come ragione del loro manifestarsi]; ma la circostanza stessa che sono talora necessari complessi procedimenti induttivi, dimostra la esistenza di casi nei quali al nostro apprendimento, senza ulteriori sussidi, quest'ordine regolare di successione non risulta evidente. Se dunque i procedimenti che fanno rientrare questi casi nella stessa categoria degli altri, richiedono si assuma la universalità di quella legge stessa ch'essi a prima vista non sembrano avvalorare con il loro esempio, non è questa una petizione di principio? Possiamo provare una proposizione mediante un argomento, che l'assume come concessa? E se non la si prova a questo modo, sopra quale dimostrazione si fonderà?

Per questa difficoltà, che di proposito ho enunciata nei termini piú energici di cui è suscettibile, i metafisici della scuola che per lungo tempo ha prevalso tra noi, hanno pronta una scappatoia. Affermano che la universalità del principio causale è una verità alla quale non possiamo far a meno di credere; che tale credenza è un istinto, una delle leggi della nostra facoltà di credere. Per prova di ciò dicono, e non hanno altro da dire, che tutti ci credono; e l'annoverano tra le proposizioni, piuttosto numerose nel loro catalogo, contro le quali è bensí lecito argomentare logicamente, e che forse non si possono logicamente dimostrare, ma che sono investite di un'autorità superiore a [quella propria de]lla logica, e sono cosí essenzialmente inerenti alla mente umana, che

anche chi in teoria le neghi, mostra con la sua pratica abituale che a lui stesso i suoi argomenti non fanno nessuna impressione.

...Io debbo protestare contro questo procedimento, onde, come prova della verità di un fatto della natura esterna, si adduce la disposizione, per quanto forte o generale, della mente umana a crederci. Credenza non è prova, e non dispensa dalla necessità della prova. A domandare la prova di una proposizione che si suppone esser oggetto di credenza istintiva, ci si espone — me ne rendo conto — all'accusa di rigettare l'autorità delle facoltà umane: il che naturalmente nessuno può fare in maniera coerente, essendo le facoltà umane tutto quel che abbiamo, con cui giudicare; e in quanto che con la parola « prova » si suppone sia designata qualche cosa che, messa innanzi alla mente, la induce a credere, la richiesta di una prova, quando la credenza ha la propria sicurtà nelle leggi proprie della mente, è supposta costituire un appello all'intelletto contro l'intelletto... Ma... per prova non s'intende ogni cosa, e una qualunque cosa, che produca credenza. Ci sono molte cose, oltre alla prova, che generano credenza. Sovente una semplice forte associazione d'idee è causa di una cosí intensa credenza, che né esperienza né argomentazione possono scuoterla. Prova non è ciò a cui il pensiero si arrende o è costretto ad arrendersi, ma ciò a cui esso ha il dovere di arrendersi, [un motivo di credere] cioè tale che arrendendovisi, la sua credenza si mantenga conforme al fatto. Contro le facoltà umane in generale appello non c'è, ma un appello c'è a una facoltà umana contro un'altra: alle facoltà che prendono cognizione del fatto — sensibilità e coscienza — contro la facoltà giudicatrice. La legittimità di un tale appello è ammessa, ogni qualvolta si conceda che è necessario che i nostri giudizi sieno conformi al fatto. Dire che la credenza basta a giustificare se medesima, equivale a far della opinione il criterio della opinione; equivale a negare la esistenza di un canone esterno, tale che la verità di una opinione sia costituita dalla sua conformità a quello. Tra i modi di formare le opinioni, uno lo chiamiamo giusto e un altro no, perché uno tende, e l'altro no, a far sí che la opi-

nione si accordi con il fatto, a far che si creda quel che realmente è, e si aspetti quel che realmente sarà. Ora una pura disposizione a credere, anche a supporla istintiva, non è garenzia della verità della cosa creduta.

[Il M. sostiene, in generale, non esserci proposizioni tali che di necessità ogni uomo debba eternamente e irrevocabilmente crederci: se di quelle che tali son presunte si volesse redigere un catalogo, questo varierebbe da generazione a generazione, da individuo a individuo: associazioni apparentemente indissolubili non resistono all'azione dell'analisi filosofica. In particolare, la storia della filosofia antica infirma la tesi che la umanità abbia sempre ritenuto che le sequenze di avvenimenti sieno tutte uniformi e governate da leggi fisse: anche oggi, questo è escluso, per gli atti del volere, dagli stessi sostenitori del carattere istintivo della credenza nella uniformità].

... La credenza da noi professata nella universalità, attraverso tutta la natura, della legge di causa ed effetto, è essa stessa un esempio d'induzione, e non è nient'affatto una delle prime induzioni che alcuno di noi, o gli uomini in generale, possano aver fatte. A questa legge universale arriviamo per via di generalizzazione [ricavata] da molte leggi di generalità inferiore. Non avremmo mai avuto il concetto di causazione (nel significato filosofico di questo termine) come condizione di tutt'i fenomeni, se non ci fossero per l'innanzi diventati familiari molti casi di causazione o, in altre parole, molte uniformità parziali di successione. Le piú manifeste tra le uniformità particolari suggeriscono la idea, e forniscono la prova, della uniformità generale, e questa, una volta stabilita, ci fa capaci di provare il resto delle uniformità particolari dalle quali è costituita. Poiché tuttavia i procedimenti rigorosi d'induzione presuppongono tutti la uniformità generale, la nostra conoscenza delle uniformità particolari dalle quali quella fu primamente inferita, non era già, naturalmente, derivata da induzione rigorosa, bensí da quella forma d'induzione, rilassata e incerta, che è la induzione *per enumerationem simplicem*; e la legge di causalità universale, essendo messa insieme da risultati otte-

nuti a questa maniera, non può essa stessa riposare sopra un fondamento migliore.

Sembrerebbe dunque che la induzione *per enumerationem simplicem* non soltanto non sia necessariamente un procedimento logico illecito, ma sia in realtà il solo genere possibile d'induzione, dal momento che il procedimento piú elaborato si fonda per la propria validità sopra una legge, ottenuta essa stessa in quella maniera piú rozza. Non c'è dunque incoerenza a contrapporre la mancanza di rigore di un metodo al rigore di un altro, quando quest'altro è debitore del proprio fondamento al metodo meno rigido?

Tuttavia la incoerenza è soltanto apparente. Certamente, se la induzione per semplice enumerazione fosse un procedimento non valido, nessun procedimento fondato su quella potrebb'essere valido; precisamente come non si potrebbe riporre fiducia nei telescopi, se non si potesse credere ai propri occhi. Ma è un procedimento, sebbene valido, tuttavia fallace, e fallace in gradi molto vari: se pertanto alle forme piú fallaci del procedimento potremo sostituire una operazione fondata sopra lo stesso procedimento in forma meno fallace, avremo fatto un progresso di grande importanza. E questo è quel che fa la induzione scientifica.

[Una inferenza dalla esperienza è indegna di fiducia, quando non è confermata dall'esperienze successive, com'è continuamente il caso delle induzioni *per enumerationem simplicem*, le quali tuttavia sono sufficienti per guidare comunemente la condotta. Sopra il diverso grado di attendibilità da riconoscersi ai risultati della induzione ordinaria e non scientifica, si fondano le regole intese a perfezionare il procedimento: il perfezionamento consiste nella correzione di una di queste generalizzazioni mediante un'altra. «Saggiare una generalizzazione, mostrando che essa consegue, ovvero contraddice, a una induzione piú forte, a una generalizzazione piú ampiamente fondata sopra la esperienza, è il principio e la fine della logica della induzione»].

Ora, la precarietà del metodo di enumerazione semplice è in ragione inversa dell'ampiezza della generalizzazione... Ampliandosi la sfera, questo metodo non

scientifico va diventando sempre meno soggetto a sviare: e la classe piú universale di verità, p. es. la legge di causalità e i principii di aritmetica e di geometria, sono provati debitamente e in modo sodisfacente con quel metodo soltanto, né sono suscettibili di altra prova...

Ora, fra tutte le generalizzazioni che la esperienza autorizza, rispetto alle successioni e coesistenze di fenomeni, la legge di causalità è quella che domina il campo piú esteso. Sta alla testa di tutte le uniformità osservate, quanto a universalità, e però... quanto a certezza. E se consideriamo non quali credenze sarebbero state giustificate nella infanzia della conoscenza umana, bensí che cosa nel presente piú progredito stato della umanità possa razionalmente essere creduto, ci troveremo autorizzati a considerare questa legge fondamentale, sebbene ottenuta essa medesima per induzione da leggi causali particolari, come fornita non di minore, bensí di maggiore certezza, che non una qualunque di quelle dalle quali fu ricavata. Aggiunge a queste tanto di prova, quanto da esse ne riceve [*cioè*: Tanto giova ad avvalorare la verità di quelle, quanto queste la sua]... Alla legge di causalità... non soltanto non conosciamo nessuna eccezione, ma le eccezioni che limitano o apparentemente infirmano le leggi speciali, lungi dal contraddire la legge universale, al contrario la confermano, potendo noi, in tutt'i casi sufficentemente accessibili alla nostra osservazione, far risalire la differenza del risultato, o all'assenza di una causa ch'era stata presente in casi ordinari, o alla presenza di una, ch'era stata assente...

L'affermazione che i nostri procedimenti induttivi presuppongono la legge di causalità, mentre la legge di causalità è a sua volta un caso d'induzione, è un paradosso solamente per chi si fondi sopra la vecchia teoria del ragionamento, la quale presume che in un raziocinio la verità universale, ossia la premessa maggiore, sia la prova reale delle verità particolari che si ostenta d'inferirne... [Ma il M. ha precedentemente messo in chiaro che] la premessa maggiore non è la prova della conchiusione, bensí è provata essa stessa, insieme con la conchiusione e in base allo stesso fondamento. « Tutti gli uomini sono mortali » non è la prova che Lord Pal-

merston è mortale: ma la nostra esperienza passata della mortalità ci autorizza a inferire *cosí* la verità generale *come* il fatto particolare, ed entrambi esattamente con il medesimo grado di sicurezza. La mortalità di Lord Palmerston non è una inferenza dalla mortalità di tutti gli uomini, ma dalla esperienza che prova la mortalità di tutti gli uomini — una inferenza dalla esperienza che è corretta, se tale è anche quella verità generale. Questa relazione tra le nostre credenze generali e la loro applicazione particolare si mantiene ugualmente vera nel caso piú comprensivo che qui ora si discute. Un nuovo fatto di causazione, inferito per induzione, è rettamente inferito, se alla inferenza altra obbiezione non può muoversi, all'infuori di quella che possa muoversi alla verità generale, [al principio] cioè che ogni evento ha una causa. La estrema certezza che possa darsi a una conchiusione raggiunta per via d'inferenza, si arresta a questo punto. Quando abbiamo accertato che la conchiusione particolare deve reggere o cadere insieme con la uniformità generale delle leggi di natura — la quale non è soggetta ad alcun dubbio, eccettuato il dubbio se ogni evento abbia una causa — abbiamo fatto tutto quello che per tale conchiusione è possibile fare. Per una teoria concernente la causa di un fenomeno dato, il piú alto grado conseguibile di sicurezza è questo, che cioè il fenomeno o abbia quella causa o non abbia nessuna causa.

La seconda supposizione poteva esser ammissibile in un periodo molto primitivo del nostro studio della natura. Ma... nello stadio ora raggiunto dalla umanità, la generalizzazione alla quale è dovuta la legge di causalità universale, è diventata una induzione ch'è piú forte e migliore, ch'è meritevole di maggior fiducia di qualsiasi delle generalizzazioni subordinate. Possiamo anzi, credo, fare un passo di piú, e considerare la certezza di quella grande induzione, non come puramente comparativa, ma, per tutti gli scopi pratici, come assoluta.

(A System of Logic [ed. Longmans, Green, & Co., 1904], Book III, Chapt. XXI).

Teoria psicologica della credenza in un mondo esterno.

[Il M. si propone di trattare la questione della realtà della materia con il metodo psicologico, esponendo il caso di coloro che ritengono la credenza in un mondo esterno non intuitiva ma acquisita].

Questa teoria postula le seguenti verità psicologiche, che son tutte dimostrate dalla esperienza... 1° Che la mente umana è capace di aspettazione: in altre parole, che, dopo aver avuto sensazioni attuali, siamo capaci di formare il pensiero di sensazioni possibili: sensazioni che non proviamo in questo momento, ma che potremmo provare, e proveremmo se fossero date certe condizioni, delle quali in molti casi abbiamo imparato per esperienza a conoscer la natura.

2° Le leggi di associazione delle idee...: *a*) Fenomeni simili tendono a essere pensati insieme. *b*) Fenomeni sperimentati o concepiti in stretta contiguità fra loro, tendono a essere pensati insieme. La contiguità è di due specie: simultaneità, e successione immediata.., *c*) Le associazioni per contiguità divengono piú certe e rapide mediante la ripetizione. Quando due fenomeni sono stati molto spesso sperimentati congiuntamente, e in nessun singolo caso si sono presentati separatamente, né nella esperienza né nel pensiero, si determina tra loro quell'associazione, ch'è stata detta [v. s. pag. 746] inseparabile o, meno correttamente, indissolubile... *d*) Quando un'associazione ha acquistato questo carattere d'inseparabilità — quando cosí il legame tra le due idee è stato saldamente ribadito, non solamente la idea richiamata per associazione diventa, nella nostra coscienza, inseparabile dalla idea che l'ha suggerita, ma i fatti o fenomeni corrispondenti alle idee stesse finiscono con il sembrare da ultimo inseparabili nella esistenza: cose che non possiamo concepire separate, appaiono incapaci di esistere separate; e la nostra credenza nella loro coesistenza, pur essendo realmente un prodotto della esperienza, sembra intuitiva. Di questa legge si potrebbero

dar esempi innumerevoli. Uno de' piú familiari, e in pari tempo il piú lampante, è quello delle nostre percezioni visive acquisite. Anche coloro che... considerano la percezione di distanza, ottenuta con l'occhio, come non acquisita bensí intuitiva, ammettono che ci sono molte percezioni visive le quali, pur essendo istantanee e scevre di esitazione, non sono intuitive. Quel che vediamo è un ben tenue frammento di quel che crediamo vedere. In grazia di un artificio vediamo che una cosa è dura, un'altra tenera — che una cosa è calda, un'altra fredda — che quel che vediamo è un libro o una pietra — ciascuna di queste non essendo neanche una inferenza semplice, ma un cumulo d'inferenze dai segni che vediamo, a cose non visibili.

La teoria psicologica, movendo da queste premesse, sostiene che si danno associazioni, generate naturalmente e anche necessariamente dall'ordine delle nostre sensazioni e reminiscenze di sensazioni — le quali associazioni, nella ipotesi che nessuna intuizione del mondo esterno fosse esistita nella coscienza, genererebbero inevitabilmente la credenza [nel mondo esterno], e farebbero sí che questa fosse considerata come intuizione.

Che cosa intendiamo, quando diciamo che l'oggetto da noi percepito è esterno a noi, e non è una parte dei nostri propri pensieri? Intendiamo dire, esserci nelle nostre percezioni qualche cosa che esiste quando noi non ci pensiamo — qualche cosa che esisteva prima che ci avessimo mai pensato, ed esisterebbe se noi fossimo annientati; che, inoltre, esistono cose che mai abbiamo vedute, toccate, o altrimenti percepite, e cose che nessun uomo ha percepite mai. Questa idea di qualche cosa ch'è distinta dalle fugaci nostre impressioni per quel che, in linguaggio kantiano, si chiama «permanenza»;[1] [idea di] qualche cosa ch'è fissa e identica, mentre le nostre impressioni variano; [di] qualche cosa che esiste, sia che noi ne siamo o non ne siamo consapevoli, ed è sempre quadrata (o di altra forma determinata) sia che ci appaia

---

[1] «Perdurability» è la espressione con la quale senza dubbio il Mill vuol rendere il termine «Beharrlichkeit».

quadrata o rotonda — costituisce la nostra idea di sostanza esterna, nella sua totalità. Chiunque riesca ad assegnare una origine a questo complesso concetto, ha reso conto della cosí detta credenza nella materia. Ora, secondo la teoria psicologica, tutto ciò è semplicemente la forma impressa, per le note leggi di associazione, alla nozione o al concetto di sensazioni contingenti, ottenuto per via di esperienza: intendendosi per sensazioni contingenti quelle che non sono nella nostra coscienza presente, e forse non furono mai affatto nella nostra coscienza, ma delle quali — in virtú di quelle leggi, alle quali la esperienza ci ha insegnato che le nostre sensazioni sono soggette — noi sappiamo che, date certe supponibili circostanze, le avremmo provate, e in queste medesime circostanze, potremmo ancora provarle.

Veggo sopra una tavola un pezzo di carta bianca. Vado in un'altra stanza, e pur avendo cessato di vederlo, son persuaso che è sempre lí. Non ho piú le sensazioni che mi ha date; ma credo che, rimettendomi nelle circostanze nelle quali ho avuto quelle sensazioni, cioè ritornando nella stanza, le tornerò ad avere; e inoltre, che non c'è stato di mezzo alcun momento in cui la cosa non sarebbe andata cosí. A questa legge del mio pensiero si deve che in qualunque momento dato, la mia concezione del mondo soltanto in piccola parte consista di sensazioni attuali. Di queste si può per il momento non averne alcuna, e in ogni caso formano una parte affatto insignificante della totalità che viene appresa. Il concetto che ci si forma del mondo esistente in un dato momento, comprende, insieme con le sensazioni che si sta provando, una varietà incalcolabile di possibilità di sensazioni: vale a dire la totalità di quelle sensazioni che, come mi dice la osservazione fatta in passato, io potrei, date certe circostanze supponibili, sperimentare in questo momento — e insieme, una indefinita non limitabile moltitudine di altre sensazioni, che sebbene io non sappia che potrei sperimentarle, purtuttavia non è escluso che potessi, in circostanze a me sconosciute. Queste varie possibilità costituiscono la cosa che ha per me importanza nel mondo. Le mie sensazioni attuali sono in generale di poca importanza, e sono inoltre fugaci: lad-

dove le possibilità sono permanenti: carattere questo, che precipuamente distingue la nostra idea di sostanza o materia dal nostro concetto di sensazione. Queste possibilità, le quali sono certezze condizionali, han bisogno di un nome speciale che le distingua da mere vaghe possibilità, sopra le quali la esperienza non mi autorizza a fare assegnamento. Ora, tostoché è dato un nome distintivo, e sia pure soltanto dato alla stessa cosa considerata da un punto di vista differente, una tra le piú familiari esperienze della nostra natura mentale c'insegna che il nome differente viene a esser considerato come il nome di una cosa differente.

Un'altra peculiarità importante hanno ancora queste possibilità di sensazione, certificate o garentite [dalla esperienza passata]: hanno cioè riferimento non a sensazioni singole, ma a sensazioni insieme congiunte in gruppi. Quando pensiamo a una cosa come sostanza materiale o corpo, noi o abbiamo avuto, o pensiamo che avremmo, in una data ipotesi, non già *una* sensazione, bensí un numero e una varietà, grande e anche indefinita, di sensazioni, appartenenti in generale a differenti sensi, ma cosí concatenate fra loro, che la presenza di una, annuncia la presenza possibile, proprio nello stesso istante, di alcune o di tutte le rimanenti... Il gruppo come totalità si presenta al pensiero come permanente, in contrasto non soltanto con la temporaneità della mia presenza fisica, ma anche con il carattere temporaneo di ciascuna tra le sensazioni costitutive del gruppo; in altre parole, come una specie di sostrato permanente, sotto una serie di esperienze o manifestazioni transeunti: e questo è un altro carattere principale della nostra idea di sostanza o di materia, in quanto distinta dalla sensazione.

Prendiamo ora a considerare un altro fra i caratteri generali della nostra esperienza, vale a dire che, in aggiunta a gruppi fissi, riconosciamo anche un ordine fisso nelle nostre sensazioni; un ordine di successione che, quando sia accertato dalla osservazione, dà origine alle idee di causa ed effetto... ed è in ogni caso la sorgente di quanto si sa relativamente a *quali* sieno le cause che producono dati effetti. Ora, quest'ordine fisso tra le nostre sensazioni, di qual natura è? È una costanza di

antecedenza e successione. Ma l'antecedenza e successione costanti non esistono in generale tra una sensazione attuale e un'altra. Di siffatte successioni pochissime ci sono presentate dalla esperienza. In quasi tutte le successioni costanti che si presentano in natura, l'antecedenza e la successione hanno luogo non tra sensazioni, bensí tra i gruppi suaccennati, dei quali una parte minima è sensazione attuale, consistendo la parte maggiore in possibilità permanenti di sensazione, attestate a noi da un piccolo variabile numero di sensazioni attualmente presenti. Ond'è che le nostre idee di causazione, di forza, di attività ... vengono a essere connesse non già con sensazioni, ma con gruppi di possibilità di sensazione ... Noi troviamo che le modificazioni, le quali piú o meno regolarmente hanno luogo nelle nostre possibilità di sensazione, son per lo piú affatto indipendenti dalla nostra coscienza, e dall'esser noi presenti o assenti. Sia che noi dormiamo o vegliamo, il fuoco continua a andare, e mette fine a una particolare possibilità di calore e di luce. Noi presenti o noi assenti, il grano matura, e apporta una nuova possibilità di cibo. Quindi impariamo prontamente a pensare alla natura come costituita soltanto da questi gruppi di possibilità, e alla forza attiva della natura come manifesta nella modificazione di taluno di questi gruppi per parte di altri. Le sensazioni, pur essendo il fondamento originario del tutto, vengono a esser considerate come una specie di accidente, dipendente da noi, e le possibilità, come reali molto piú che non le sensazioni attuali, anzi come le vere realtà, delle quali queste sono solamente le rappresentazioni, apparenze o effetti ... La intiera serie delle sensazioni [conosciute] come possibili forma uno sfondo permanente a quella o a quelle sensazioni, che in un dato momento sono attuali: e le possibilità sono pensate come tali che stiano con le sensazioni attuali nella stessa relazione in cui sta la causa con i suoi effetti, o la tela con le figure che ci sono dipinte sopra, o una radice con il tronco, le foglie e i fiori, o un sostrato con ciò che vi è sparso sopra, o, in linguaggio trascendentale, la materia con la forma.

Giunti che si sia a questo punto, le possibilità permanenti qui considerate hanno assunto, rispetto a qual-

siasi sensazione, tale una dissimiglianza di aspetto e tale una differenza di posizione riguardo a noi, che sarebbe contrario a quanto sappiamo circa la costituzione della natura umana non concepirle, e non credere che sieno, almeno tanto differenti dalle sensazioni, quanto le sensazioni stesse sono differenti fra loro. Il fondamento che hanno nella sensazione, è dimenticato, e si suppone che sieno qualche cosa d'intrinsecamente distinto da questa. Possiamo ritrarci da qualunque delle nostre sensazioni (esterne), o può darsi che ne siamo ritratti da qualche altro agente. Ma sebbene cessino le sensazioni, le possibilità continuano a esistere: sono indipendenti dalla nostra volontà, dalla nostra presenza e da tutto quanto appartiene a noi. Troviamo altresí che appartengono ad altri esseri umani o senzienti, tanto quanto a noi. Troviamo che altri fondano le loro aspettazioni e la loro condotta sopra le stesse possibilità permanenti sulle quali noi fondiamo le nostre. Ma non troviamo ch'essi sperimentino le stesse sensazioni attuali. Gli altri non hanno le nostre sensazioni esattamente quando e come le abbiamo noi: ma hanno le nostre possibilità di sensazione; tutto quello che indica a noi una possibilità attuale di sensazioni, indica loro una possibilità attuale di sensazioni simili, salvochè in quanto i loro organi di senso variino dal tipo dei nostri. Con questo è messo il suggello finale alla nostra concezione che ravvisa nei gruppi di possibilità, la realtà fondamentale nella natura. Le possibilità permanenti son comuni a noi e ai nostri simili; non cosí le sensazioni attuali. Ciò di cui gli altri si rendono consapevoli, quando me ne rendo consapevole io, e per le stesse ragioni, sembra a me piú reale di ciò, che quelli, se non glielo dico io, non sanno. Il mondo delle sensazioni possibili succedentisi secondo leggi, è negli altri esseri al pari che in me; ha perciò una esistenza fuori di me; è un mondo esterno.

(An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy [1ª ed.], Chap. XI).

Principio psicologico della morale utilitaria.

...Se, com'è mia propria convinzione, i sentimenti morali sono non già innati, ma acquistati, non sono perciò meno naturali. È naturale all'uomo parlare, ragionare, costruire città, coltivare il suolo, sebbene queste sieno facoltà acquisite. Invero i sentimenti morali non formano una parte della nostra natura, nel senso che sieno presenti, in grado percettibile, in tutti noi: ma questo, purtroppo, è un fatto ammesso da quanti piú appassionatamente credono alla loro origine trascendentale. Al pari delle altre suaccennate capacità acquisite, la facoltà morale, se non costituisce una parte della nostra natura, naturalmente si sviluppa da questa; capace, come quelle, in un certo tenue grado, di scaturire spontaneamente; e suscettibile di essere portata, mediante la cultura, a un alto grado di svolgimento. Disgraziatamente è anche suscettibile, quando si tragga sufficentemente partito dalle sanzioni esterne e dalla forza delle prime impressioni, di essere coltivata press'a poco in qualsiasi direzione: cosí che non c'è nulla di tanto assurdo o perverso che non possa, mediante quest'influssi, essere portato ad agire sopra lo spirito umano con tutta l'autorità della coscienza. Dubitare che con gli stessi mezzi possa essere dato lo stesso potere al principio utilitario, quand'anche questo non avesse fondamento nella natura umana, sarebbe lanciar una sfida a tutta la esperienza.

Ma le associazioni morali, quando sieno totalmente di creazione artificiale, cedono gradualmente, con il progresso della cultura intellettuale, alla forza dissolvente dell'analisi: e... se non ci fosse... per la morale utilitaria una base naturale di sentimento, potrebbe ben accadere che quest'associazione, anche dopo essere stata inculcata dalla educazione, fosse anch'essa tolta di mezzo dall'analisi.

Ma questa base di possente sentimento naturale *c'è*: e questa costituirà, una volta riconosciuto che la felicità generale è il criterio etico, la forza della morale utilitaria. Questo saldo fondamento consiste nei sentimenti sociali

della umanità — nel desiderio di costituire una unità con i nostri simili, principio ch'è già potente nella natura umana, e fortunatamente è uno di quelli che, anche senza esser espressamente inculcati, tendono a ricevere maggior forza dagl'influssi della progrediente civiltà. Lo stato sociale è a un tempo cosí naturale, necessario e abituale all'uomo, che questi non si concepisce mai, se non in circostanze insolite o per uno sforzo di astrazione volontaria, se non come membro di un organismo; e quest'associazione è sempre piú saldamente ribadita, di mano in mano che gli uomini si allontanano dallo stato d'indipendenza selvaggia. Epperò qualsiasi condizione che sia essenziale a uno stato sociale, sempre piú diventa parte inseparabile della concezione che ciascuno ha, di quello stato di cose per il quale è nato, e che forma il destino di un essere umano. Ora una società fra esseri umani, fuorché nella relazione tra padrone e schiavo, è manifestamente impossibile su altro fondamento che questo, che cioè gl'interessi di tutti debban essere tenuti in conto. Società fra uguali può sussistere solamente in base alla intesa che gl'interessi di tutti abbiano a essere ugualmente considerati. E poiché in tutte le condizioni di civiltà ogni persona, eccettuato un monarca assoluto, ha degli uguali, ciascuno è obbligato a vivere in tali termini con qualcheduno; e in ogni epoca qualche progresso si fa verso uno stato, in cui sarà impossibile vivere permanentemente con chicchessia in termini diversi. In tal guisa si diventa incapaci di pensare come possibile uno stato di totale trascuranza degl'interessi altrui. Ci si trova nella necessità di pensare se stessi almeno come alieni da tutte le piú brutali offese, e come viventi, sia pure soltanto per la propria protezione, in una condizione di permanente protesta contro quelle. Si ha anche familiare il fatto di cooperare con altri, e di proporsi come fine, almeno momentaneo, delle proprie azioni, un interesse collettivo, e non individuale. Fin tanto che si coopera, s'identificano i propri fini con quelli degli altri; c'è almeno un sentimento temporaneo che gl'interessi altrui sono interessi nostri. Non soltanto ogni rinvigorimento dei vincoli sociali e ogni sano sviluppo della società, rende in ciascun individuo piú forte il suo perso-

nale interesse a tener conto, praticamente, del benessere altrui; ma anche lo mena a identificare sempre piú i *sentimenti* suoi propri con il bene loro, o almeno con un grado anche maggiore di considerazione pratica di questo. Egli viene, quasi istintivamente, a rendersi consapevole di sé come di un essere che tributa *naturalmente* riguardo ad altri. Il bene degli altri diventa per lui una cosa, alla quale è naturale e necessario che si deva attendere, al pari di una delle condizioni fisiche della nostra esistenza. Ora, una persona, in qualunque misura abbia questo sentimento, è spinta dai piú gagliardi motivi, cosí d'interesse come di simpatia, a manifestarlo, e a incoraggiarlo con ogni sua possa negli altri; e anche se non ne ha punto essa stessa, è interesse suo, nella stessa misura che di qualsiasi altro, che gli altri lo abbiano. Per conseguenza i piú tenui germi del sentimento sono fissati e nutriti con il contagio della simpatia e gl'influssi educativi; e tutta una rete di associazione corroborativa gli è tessuta intorno dall'azione poderosa delle sanzioni esterne. Questa maniera di concepire noi stessi e la vita umana è sentita, con il procedere della civiltà, come sempre piú naturale. E piú naturale la rende ogni passo sulla via del progresso politico, eliminando le sorgenti di opposizione d'interessi, e livellando quelle disuguaglianze di privilegio legale tra individui o classi, alle quali è dovuto che sia ancora possibile tener in non cale la felicità di vaste porzioni della umanità. In uno stato progressivo dello spirito umano, sono in costante incremento gl'influssi, che tendono a generare in ciascun individuo un sentimento di unità con tutti gli altri: sentimento che, se fosse perfetto, non farebbe mai concepire o desiderare per sé una condizione di vantaggio, senza che nei vantaggi di questa fossero inclusi anche gli altri. Se supponiamo ora che questo sentimento di unità sia insegnato come una religione, e che, come fu già nel caso della religione, la forza della educazione, delle istituzioni e della opinione sia volta tutta quanta a far sí che fin dalla infanzia ciascuno cresca circondato, da tutt'i lati, dalla professione come dalla pratica del sentimento stesso, io credo che nessuno, che sappia rappresentarsi al vivo questa concezione, manterrà alcuna incertezza circa la

sufficienza della sanzione ultima della morale della felicità. [Secondo il M., qualunque sia il criterio morale che si adotta, questo ha — a prescindere dai motivi esterni — la propria sanzione ultima in un sentimento subbiettivo].

(Utilitarianism [ed. curata dal Lindsay per l'*Everyman's Library*], Chapter III).

Tesi sostenuta dal Mill nel saggio "Della libertà".

Obbietto di questo saggio è di asserire un solo semplicissimo principio, come quello che ha autorità assoluta di disciplinare i modi che tiene la società nel trattare gl'individui, sottoponendoli a coazione e a sindacato, sia che i mezzi usati consistano nella forza fisica sotto forma di pene legali, ovvero nella coercizione morale della pubblica opinione. Il principio è questo, che il solo fine per il quale gli uomini sono autorizzati, individualmente o collettivamente, a intralciare la libertà di azione di uno dei loro simili, è la protezione di se stessi — che il solo intento, per il quale sopra chi fa parte di una comunità civile, può essere a buon diritto esercitata autorità contro la volontà sua, è d'impedirgli di recare altrui danno. Il bene proprio di lui, sia fisico sia morale, non è giustificazione sufficiente. Non si può a buon diritto costringerlo ad azioni o ad omissioni, perché sarà meglio per lui fare cosí, perché ciò lo renderà piú felice, perché a giudizio altrui, fare cosí sarebbe savio, o anche giusto. Queste son buone ragioni di redarguirlo, o di ragionare con lui, o di persuaderlo o supplicarlo, ma non di costringerlo, o d'infliggergli male, qualora egli si comporti altrimente. Perché ciò sia giustificato, bisogna che la condotta dalla quale si desidera distoglierlo, sia presunta come tale da far male a qualcun altro. La sola parte della condotta di ciascuno, della quale egli è responsabile di fronte alla società, è quella che concerne altri. Nella parte che riguarda esclusivamente lui, la sua indipendenza è di diritto assoluta. Sopra se medesimo, sovra

il proprio corpo e il proprio spirito, l'individuo è sovrano...

...C'è una sfera di azione, nella quale la società... ha, se mai, soltanto un interesse indiretto; e comprende tutta quella porzione della vita e della condotta di una persona, che tocca lui solo, o che può anche toccare altri, ma soltanto con il consenso e la partecipazione loro, libera, volontaria e non ottenuta con frode. Dicendo [che tocca] lui solo, intendo [che tocca lui] direttamente e in primo luogo; perché qualunque cosa tocca lui, può, attraverso lui, toccare altri... Questa dunque è la propria regione della libertà umana. Comprende, in primo luogo, l'intimo dominio della vita spirituale, richiedendo libertà di coscienza nel senso piú comprensivo, libertà di pensare e di sentire, assoluta libertà di opinione e di sentimento in tutt'i campi, pratico o speculativo, scientifico, morale o teologico. La libertà di esprimere e divulgare opinioni può sembrar che vada riferita a un principio differente, come pertinente a quella parte della condotta di un individuo, che concerne altre persone; ma essendo essa quasi altrettanto importante quanto la stessa libertà di pensiero, e fondandosi in gran parte sopra le medesime ragioni, è praticamente inseparabile da quella. In secondo luogo, il principio richiede libertà di gusti e d'intraprese, libertà di foggiare il piano della nostra vita in conformità del nostro carattere: di fare quel che ci piace, assoggettandoci a tali conseguenze quali ne potranno seguire: senza impedimento per parte dei nostri simili, fin tanto che quel che facciamo noi non rechi danno a loro, anche se la nostra condotta sia da essi giudicata stolta, depravata o sbagliata. In terzo luogo, da questa libertà del singolo individuo deriva, entro gli stessi limiti, la libertà di associazione tra individui; libertà di unirsi con qualsiasi intento, purché non implichi danno ad altri, di unirsi tra persone che sieno supposte esser nel colmo della età, e non forzate né ingannate.

(On Liberty [ed. curata dal Lindsay c. s.], Ch. I).

[**Alessandro Bain** (1818-903), biografo di Giacomo (1882) e amico di J.-S. Mill (v. s. pag. 753), è l'ultimo della schiera

degli associazionisti: grande raccoglitore di fatti e fornito di spiccate attitudini all'analisi psicologica, sopra la psicologia associazionistica fonda la propria dottrina, cosí logica come pedagogica e morale: segna in qualche modo un ritorno allo Hartley, perché a differenza da' suoi immediati predecessori, considera la vita mentale anche dal punto di vista della psicofisiologia: accenna, piú che non dia adeguato svolgimento, a una concezione attivistica dello spirito umano (*The Senses and the Intellect*, 1855, 4ª ed. 1894; *The Emotions and the Will*, 1859, 4ª ed. 1899; *On the Study of Character, with an Estimate of Phrenology*, 1861; *Mental and moral Science*, 1868, molte volte ristamp., dove sono rifusi i preced. trattati; *Logic: I. Deduction. — II. Induction*, 2 voll., 1870; *Mind and Body: the Theories of their Relations*, 1873, nuova ed. 1878; *Education as a Science*, 1879, 7ª ed. 1889; trad. ital., Milano 1880: 3ª ed., Torino 1909)].

CAPITOLO IV.

TOMMASO CARLYLE.

[N. a Ecclefechan (Scozia), m. a Londra (1795-1881). Nella sua speculazione si rivela una personalità entusiastica d'ispirato e di veggente, e insieme l'influsso della filosofia idealistica tedesca, soprattutto del Fichte: alieno dall'esercitare e dall'apprezzare la sobria ragione e il paziente lavoro di ricerca, si abbandona alla corrente ricca e impetuosa, ma spesso anche torbida, della fantasia e del sentimento. È il tipico rappresentante della reazione romantica contro la scienza, e in particolare contro la concezione meccanica della natura e la concezione dell'uomo che a quella s'informa — psicologia sensistica e associazionistica, etica utilitaria, dottrine economiche e sociali fondate sopra l'armonia spontanea degli egoismi. Implacabile censore de' suoi contemporanei, che avevano perduto il senso poetico e religioso del mistero universale, il senso eroico della vita, si mostra tutto pervaso dalla consapevolezza della onnipresenza divina e del valore etico della esistenza; il suo culto mistico degli eroi esprime nello stesso tempo la esaltazione del valore della individualità e l'atteggiamento di reverente umiltà di fronte alle forze divine che nelle creature sovrane si manifestano.

Opere principali (omessa la distinta indicaz. degli scritti

storici, biografici, critici, politici): *Sartor Resartus: the life and opinions of Herr Teufelsdröckh, in 3 books* (prima pubblicaz. in vol., 1835; ed. BARRETT, 1897); *Occasional Miscellaneous Essays* (1839), accresciuti nell'ed. successive (« Critical and Miscell. Ess. », ed. definitiva 1869); *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History* (1841; ed. it. del testo ingl., Milano 1917: parziale a cura di FERRANDO, Firenze 1926); *Past and Present* (1843).

Ediz. delle opere: in 34 voll., compreso l'Indice, 1870-1; *Centenary Edition,* in 30 voll., 1896-9, &c.

Traduz. ital.: PEZZE'-PASCOLATO, degli *Eroi* (Firenze, 1896: 9ª tiratura, 1926); ANONIMA, di *Passato e Presente* (Torino 1905); F. e G. CHIMENTI, di *Sartor Resartus* (Bari 1905; 3ª ed. 1924); CICCOTTI-D'ERRICO, de *La Rivoluz. franc.* (3 voll., Milano 1916); TOMEI, delle *Lettere d'amore* di T. C. e di sua moglie JANE [BAILLIE] WELSH (Bari 1926). Numerose le antol. carlyliane, in diverse lingue: la scelta di passi pubbl. in versione ted. da KUEHN e KRETZSCHMAR (1902) con il titolo *Arbeiten und nicht verzweifeln* è stata trad. in ital. da MORALI (Torino 1910; 3ª ed. 1927).

Studi critici: HOOD, *T. C. philosophic Thinker* (1875); WYLIE, *T. C., the Man and his Books* (1881); MEAD, *The philosophy of C.: C.'s career as a writer* (1881); FLUEGEL, *T. C.'s religiöse und sittliche Entwicklung und Weltanschauung* (1887); JENKS, *T. C. und J.-S. Mill* (1888); NICHOL, *T. C.* (1892); v. SCHULZE-GAEVERNITZ, *T. C.'s Welt- und Gesellschaftsanschauung* (1893); MACPHERSON, *T. C.* (1896); BARTHÉLEMY, *C.: essai biographique et critique* (1899); HENSEL, *T. C.* (1900, 3ª ed. 1922); CHESTERTON, *id.* (lettura, 1902); CAZAMIAN, *Carlyle* (1913); FORNELLI, *T. C.* (1921)].

La Realtà Assoluta e i suoi veli: Spazio e Tempo.

. . . Le piú profonde di tutte le Apparenze illusorie . . . sono le due vostre grandi Apparenze fondamentali che avviluppano il mondo: lo SPAZIO e il TEMPO. Tessute e filate per noi sin da prima della nostra Nascita, a fine di rivestire il nostro celeste ME, per la sua dimora quaggiú, e inoltre di accecarlo, — queste Apparenze se ne stanno, tutto abbracciando, come la tela universale, o come l'ordito e la trama, onde tutte le illusioni secondarie si tessono e colorano in questo Miraggio della Esistenza. Invano, mentre state qui sulla Terra, vi sforzerete di svestirvene; tutt'al piú potrete appena squarciarle per qualche momento, e guardare attraverso.

Fortunatus [protagonista di una fiaba tedesca del sec. XVI] aveva un Cappello magico siffatto che, quando se l'era messo in testa e desiderava di trovarsi in un luogo qualunque, ecco che c'era di già. Con questo mezzo, Fortunato aveva trionfato dello Spazio, aveva annientato lo Spazio; non c'era piú Dove per lui, ma tutto era Qua. Se un Cappellaio si venisse a stabilire nel vicolo della Illusione a Vattel'a pesca [città dove dimora il prof. Teufelsdroeckh, autore del trattato di cui il Carlyle finge di presentare, in questo libro, la traduzione], e fabbricasse feltri di questa specie per tutto il genere umano, che razza di mondo ce ne risulterebbe! Anche piú strano sarebbe se, dalla parte opposta della strada, si stabilisse un altro Cappellaio, e, come il suo collega fabbricava Cappelli da annientare lo Spazio, li fabbricasse da annientar il Tempo! Dovessi privarmi anche dell'ultimo baiocco, farei spese da entrambi, ma specialmente dal secondo. Cacciarsi in testa il feltro, e, con il semplice desiderio di trovarsi in qualche *Luogo,* trovarsi *Là* immediatamente! E poi, cacciarsi in testa l'altro feltro, e, con il semplice desiderio di essere in un qualche *Momento,* trovarsi immediatamente *Allora!* Questa sarebbe davvero la cosa piú straordinaria: slanciarsi a volontà, dalla Creazione di Fuoco del Mondo, alla sua Consumazione di Fuoco; qui, storicamente presente nel Primo Secolo, conversare a faccia a faccia con Paolo e Seneca; là, profeticamente presente nel Secolo Trentesimoprimo, conversar pure a faccia a faccia con altri Paolo e altri Seneca, che ancora stanno nascosti nella profondità di quel Tempo di là da venire!

O credi tu che ciò non sarebbe possibile nè imaginabile? Il Passato, dunque, è annientato, o è soltanto passato; il Futuro è inesistente, o è soltanto futuro? Quelle tue facoltà mistiche, la Memoria e la Speranza, danno già la risposta: già, per quei mistici viali, tu, cieco figliuolo della Terra, evochi insieme Passato e Futuro, e conversi con loro, sebbene ancora oscuramente, e per cenni muti. Cala la tela di Ieri, e si leva la tela di Domani; ma sia Ieri che Domani *sono.* Apri uno spiraglio attraverso l'elemento del Tempo, guarda nell'Eterno. Credi a quel che trovi scritto ne' santuari dell'anima umana, a quel che pure tutt'i Pensatori, in tutti i tempi vi hanno divotamente letto: che Tempo e Spazio non sono Dio, ma creazioni di Dio; e che in Dio, come è un universale QUA, cosí è del pari un eterno ADESSO.

E vi scorgi tu qualche barlume d'IMMORTALITÀ? — O Cielo! La bianca Tomba della Creatura da noi Amata, che ci è morta fra le braccia, e che ci siamo dovuti lasciar a dietro laggiú; quella Tomba, che sorge nella lontananza — come una pallida Pietra Migliare che lugubremente dilegua — per contarci quante

miglia, da soli, abbiamo faticosamente e malinconicamente percorse, — quella Tomba non è, dunque, che una pallida spettrale Illusione! La Persona Cara che abbiamo perduta, è misteriosamente ancora Qui, proprio come noi siamo Qui, misteriosamente, con Dio! — Sappi in verità che perite o periture sono solamente le ombre del Tempo; sappi che l'Essere reale di quante cose furono, e sono, e saranno, pure adesso *è*, ed *è* per sempre. Questo, se sventuratamente dovesse sembrarti nuovo, puoi meditare a tuo agio; per i prossimi venti anni, o i prossimi venti secoli; crederci devi; comprendere non puoi.

Sembra assolutamente ben fatto, giusto e inevitabile che le Forme del Pensiero, lo Spazio e il Tempo, le quali ci avviluppano, una volta per tutte, quando siamo mandati a vivere su questa Terra, condizionino e determinino, nella Pratica, tutt'i nostri ragionamenti, tutto quel che concepiamo, e figuriamo o imaginiamo. Ma non sembra per nulla ben fatto, giusto e inevitabile, che quelle forme usurpino inoltre un simile impero sopra la pura Meditazione spirituale, e ci rendano ciechi al Miracolo, che ci sta, da ogni parte, daccanto. Ammetti lo Spazio e il Tempo al posto, ch'è loro dovuto, di Forme del Pensiero: e anzi, se vuoi, anche al posto, che non è loro affatto dovuto, di Realtà: e poi considera entro te stesso, fino a qual punto i loro sottili travestimenti ci nascondano i piú fulgidi splendori di Dio! Cosí, non sarebbe miracoloso, se io potessi stendere la mano e afferrare il Sole? Eppure tutt'i giorni mi vedi stendere la mano, e afferrare molte cose, e sbatterle di qua e di là. Sei dunque un tale fanciullone, da imaginare che il Miracolo consista nelle miglia di distanza o nelle libbre di peso, e da non vedere che il vero Miracolo inesplicabile, rivelatore di Dio, consiste nel poter io stendere la mano, nell'aver io libera Forza di afferrare una cosa qualunque? Altri innumerevoli, sempre di questo genere, son gl'inganni e gl'intontimenti (che nascondono i miracoli), operati sopra di noi dallo Spazio.

E ancora peggio per il Tempo. Il vostro grande Anti-magico, universale nasconditore di miracoli, è questo stesso Tempo menzognero. Solo che avessimo il Cappello annichilatore del Tempo, per mettercelo una volta solamente, ci vedremmo in un Mondo di Miracoli, dove tutta la Taumaturgia, favoleggiata o autentica, e tutte le geste della Magia sarebbero superate. Ma un tale Cappello disgraziatamente non lo abbiamo; e senza di esso, l'uomo, povero sciocco, può cavarsela di rado e meschinamente.

Non sarebbe maraviglioso, per esempio, che Orfeo, ovvero Anfione, avesse costruito le mura di Tebe, con il semplice

suono della sua lira? Eppure, ditemi: Queste mura di Vattel'a pesca, chi le ha costruite? chi ha intimato a tutte le rocce arenarie di venir fuori, e di venir avanti danzando dalla *Petraia* (oggi, enorme Voragine di Trogloditi, con stagni spaventevoli, rivestiti di verde), per atteggiarsi a formare colonne Doriche e Ioniche, case bene squadrate di macigno e nobili contrade? Non è stato quell'Orfeo, piú grande ancora, o que gli Orfei, che nei secoli trascorsi, con la divina Musica della Saggezza, sono riusciti a incivilire l'Uomo? Il sublime Orfeo nostro, or sono milleottocento anni, percorreva la Giudea: la sua melodia, come di sfera celeste, effondendosi senz'artificio negli accenti nativi, conquistò la rapita anima degli uomini; e poiché è veramente melodia di celesti sfere, ancor si effonde e risuona — sebbene, ora, con mille e mille accompagnamenti, e ricche sinfonie — attraverso tutt'i nostri cuori, e li intona, e divinamente li guida. Quel ch'è un miracolo, se si effettua in due ore, cessa di essere miracoloso, se si effettua in due milioni di ore? Non Tebe soltanto fu costruita dalla musica di un Orfeo; ma senza la musica di un ispirato Orfeo, mai città fu costruita, né compiuta opera della quale l'uomo vada glorioso.

Spazza via la Illusione del Tempo; volgi lo sguardo, se hai occhi, dalla causa motrice prossima al suo lontanissimo Motore: quel colpo che è giunto, trasmesso da una intiera galassia di palle elastiche, non era pur sempre un colpo, né piú né meno che se l'ultima palla fosse stata sola a essere colpita e lanciata in aria? Oh, se potessi (con il Cappello annichilatore del Tempo) trasportarti direttamente dai Cominciamenti ai Termini Finali, come gli occhi ti sarebbero dissigillati, e il tuo cuore messo in fiamme nell'oceano di Luce del miracolo celestiale! Allora vedresti che questo magnifico Universo, anche nella sua regione piú vile, è in verità la Città di Dio posta sotto il segno delle stelle: vedresti, attraverso ogni stella, attraverso ogni filo d'erba, e soprattutto attraverso ogni Anima Vivente, splendere ancora la gloria di un Dio presente. Ma la Natura, che è la Veste di Tempo assunta da Dio, e che Lo rivela ai sapienti, Lo cela agli stolti.

E ancora: potrebb'esserci niente, piú miracoloso di un reale autentico Spirito [*Ghost*]?... Ancora una volta ripeto: spazza via la illusione del Tempo; comprimi le tre ventine d'anni [corrispondenti, credo, alla durata media della esistenza] in tre minuti: ... che cos'altro siamo noi [se non reali autentici Spiriti]? Non siamo forse Spiriti [*Spirits*], che hanno preso forma in un corpo, in un'Apparenza, e di nuovo dileguano nell'aria e nella Invisibilità? Questa non è una metafora, è semplicemente un *fatto* scientifico; balziamo dal Nulla, prendiamo forma, e siamo Apparizioni; intorno a noi, come intorno

al piú autentico spettro, sta la Eternità; e rispetto alla Eternità i minuti son come anni, come eoni. Non ci giungono accenti di Amore e di Fede, come da corde di arpe celesti — e simili al Canto di Anime beatificate? E ancora, non è vero forse che noi gagnoliamo e guaiamo (nelle nostre discussioni e recriminazioni stonate, da striduli gufi); e scivoliamo via, deboli e timorosi, e agitati da presagi; ovvero schiamazziamo (*poltern*), e gavazziamo nella folle nostra Danza dei Morti, — fin che l'olezzo dell'aria mattutina non ci richiami alla tranquilla nostra Dimora; e la Notte piena di sogni si desti e diventi Giorno? Dov'è ora Alessandro il Macedone? la Oste di acciaio, che prorompeva in furiose grida di battaglia a Isso e ad Arbela, rimane ancora al suo seguito — o invece son tutti dileguati affatto, come devon dileguare gli Spiriti folletti, quando sono disturbati [dalla luce del giorno]? E anche Napoleone, con le sue Ritirate di Mosca e le sue Campagne di Austerlitz! Tutto ciò, fu cosa diversa dalla piú genuina caccia di fantasmi, svanita ora, con il suo ululante tumulto che rendeva la Notte piena di orrore? — Spiriti! Quasi mille milioni ce n'è, che passeggiano sulla Terra, apertamente, a mezzogiorno; prima che il tuo orologio abbia fatto una volta tic-tac, ne è scomparsa una cinquantina, e una cinquantina n'è venuta su.

O Cielo, è misterioso, è fonte di sacro terrore il considerare che non soltanto ciascuno di noi porta in Sè un futuro Spirito; ma che siamo, in verità, Spiriti noi stessi! Queste Membra, di dove ci sono venute; e questa Forza procellosa; e questo sangue vitale con la sua Passione rovente? Son polvere e ombra; un sistema di Ombra raccolto intorno al nostro ME; e dove, per il corso di momenti o di anni, la Essenza Divina dev'essere rivelata nella Carne. [Ecco] quel guerriero sul suo poderoso destriero di guerra: fuoco balena per i suoi occhi; forza gli alberga nel braccio e nel cuore; ma guerriero e destriero sono una visione; una Forza rivelata, e niente di piú. Solenni calpestano la Terra, come se fosse una sostanza salda: stolti! la Terra non è che un tenue tegumento; si spacca in due, e guerriero e destriero si sprofondano fin dove non giunge lo scandaglio con il suo Piombino. Il Piombino? Ma neanche la Fantasia li potrà seguire. Ancora poco fa, non erano; un poco ancora, e piú non sono, le stesse loro ceneri piú non sono.

È stato cosí fin dal principio, cosí sarà sino alla fine. Una generazione dopo l'altra configura se stessa nella Forma del Corpo; ed emergendo dalla Notte Cimmeria, per mandato del Cielo APPARE. Ciascuno spende quanta Forza e quanto Fuoco è in lui: uno macinando nel mulino della Industria; uno inerpicandosi, come un cacciatore, sulle vertiginose sommità alpe-

stri della Scienza; uno, pazzamente sfracellatosi sulle rocce della Lotta, nella guerra contro il suo simile: — e poi, il messo dal Cielo è richiamato; la sua Veste terrena cade, e anche per i sensi diventa ben presto un'Ombra svanita. Cosí, come un convoglio, furiosamente fiammeggiante e folgorante, di Artiglieria Celeste, questa misteriosa UMANITÀ folgora e fiammeggia, attraverso l'Abisso ignoto, con una pompa che vastamente si stende e rapidamente si svolge. Cosí, come una Oste di Spiriti, creata da Dio, e spirante fuoco, emergiamo dal Vuoto; procellosamente corriamo per l'attonita Terra; poi ripiombiamo nel Vuoto. Al nostro passaggio, le montagne della Terra sono spianate, e colmati i suoi oceani: la Terra, che è morta, non altro che morta, non altro che visione, può resistere agli Spiriti, che hanno realtà e son vivi? Sul piú duro diamante qualche vestigio di noi è impresso; la estrema Retroguardia dell'esercito leggerà le tracce della primissima Avanguardia. Ma, di dove [veniamo]? — O Cielo, dove [andiamo]? Non lo sa il Senso; non lo sa la Fede; se non che [il nostro cammino] è attraverso il Mistero, verso il Mistero, da Dio e a Dio. « *Siamo della stessa sostanza* di che son fatti i sogni, e la piccola nostra Vita è contornata di sonno! » [SHAKESPEARE, *Tempest*, Act IV].

(Sartor Resartus [Centenary Edition. The Works of Th. C. in 30 vols. — Vol. I], Book III, Chap. VIII: « Natural Supernaturalism »). Mi sono largamente giovato delle trad. franc. di E. Barthélemy e ital. di F. e G. Chimenti).

Gli Eroi e il culto degli Eroi.

La storia universale, la storia di quanto l'uomo ha compiuto sulla terra, è, in fondo, la storia de' grandi uomini, che quaggiú lavorarono. Questi grandi furono i condottieri degli uomini, gli informatori, i modelli, e, in un largo senso, i creatori di quanto la massa generale degli uomini riuscí a compiere od a raggiungere; tutte le cose, che vediamo compiute nel mondo, sono propriamente l'esteriore materiale resultato, la pratica attuazione e incarnazione di pensieri, che albergarono nei grandi, quaggiú inviati: la loro storia potrebbe giustamente considerarsi come l'anima di tutta la storia del mondo . . .

. . . Eroe è colui che vive nell'intimo delle cose, nel vero, divino ed eterno, che sempre esiste, invisibile a' piú, sotto al

temporaneo ed all'insignificante: è in ciò la sua essenza; egli estrinseca, divulga questo con l'azione o con la parola, estrinsecando sé stesso. La sua vita . . . è un brano dell'eterno cuore di natura: com'è, del resto, la vita di tutti gli uomini; ma i molti deboli, cui il fatto è ignoto, gli sono il più delle volte infedeli; i pochi forti sono appunto forti, eroici, perenni, perchè il fatto non può rimanere ad essi celato . . .

Sarei per dire, che la *sincerità*, una profonda grande genuina sincerità, sia la prima caratteristica di tutti gli uomini per qualche lato eroici. Non la sincerità sedicente sincera; oh, no: quest'è invero ben povera cosa; — è una sincerità superficiale, conscia, vantatrice, fatta, il piú delle volte e soprattutto, di presunzione. La sincerità dell'uomo grande è di tale specie, che egli non può parlarne; non ne è nemmeno conscio; anzi, suppongo sia piuttosto conscio di una *non-sincerità;* poiché quale uomo può durare un giorno intero attenendosi esattamente alla legge di verità? No, il grande non si vanta sincero, ben lungi da ciò; forse, non domanda nemmanco a sè stesso se è tale: direi, piuttosto, che la sua sincerità non dipenda da lui; ch'egli non possa far a meno d'essere sincero! Il grande fatto dell'esistenza è grande agli occhi suoi. Fugga quanto vuole, non potrà sottrarsi alla tremenda presenza di questa realtà. La sua anima è cosi fatta; egli è grande per questo prima di tutto. Spaventevole e meraviglioso, reale come la vita, reale come la morte, è per lui quest'universo. Quand'anche tutti gli uomini avessero a dimenticare questa sua [dell'universo] verità, e a muoversi in una vana illusione, egli non lo potrebbe. Ad ogni momento, l'imagine fiammeggiante gli sfavilla dinanzi, innegabile; è sempre là, sempre là! — Vorrei che ammetteste questa come definizione mia fondamentale del grande. Un uomo piccolo . . . può sentire cosí, poich'è in facoltà di tutti gli uomini che Dio ha fatti; ma uno non può essere grande senza sentire, cosí . . .

. . . In fondo il grand'uomo, quale esce dalla mano di natura, è sempre lo stesso: Odino, Lutero, Johnson, Burns; spero dimostrare come siano tutti, originariamente, d'una stessa stoffa; come solo per l'accoglienza che incontrano nel mondo, e per le forme che assumono, siano cosí immensurabilmente diversi . . .

Il culto di un eroe è la trascendente ammirazione per un grande. Io dico che i grandi uomini sono ancora ammirabili; dico che in fondo non c'è altro di ammirabile. Non alberga nel petto dell'uomo alcun sentimento piú nobile di quest'am-

mirazione per un essere piú alto di lui. È, sino ad ora, ed a tutte le ore, l'influenza che anima la vita dell'uomo. Penso che la religione si fonda su ciò; e non il solo paganesimo, ma religioni ben piú alte e piú vere — tutte le religioni sin qui conosciute. Culto degli eroi, cordiale, umile ammirazione, sommessione ardente, sconfinata per una nobilissima, per una divina forma d'uomo — non è questo il germe dello stesso cristianesimo? Il piú grande di tutti gli eroi è Uno che qui non nominiamo. Un sacro silenzio mediti il sacro soggetto; in esso riconoscerete la compiuta perfezione di un principio sussistente in tutta la storia dell'uomo sulla terra . . .

In queste circostanze [del periodo storico, successivo alla Rivoluzione francese] il « culto degli eroi » diviene secondo me un fatto ineffabilmente prezioso; il fatto piú consolante che si veda ora nel mondo. È in esso sempre viva speranza per il governo del mondo. Quand'anche fossero sommerse o svanite tutte le tradizioni, gli ordinamenti, i credi, le società, che mai gli uomini instituissero, questo culto rimarrebbe. La certezza che gli eroi ci vengano inviati e la facoltà, la necessità nostra di riverirli quando appariscano, ecco ciò che splende quasi stella polare a traverso nuvole di fumo e di polvere, frammezzo ad ogni maniera di ruine e di conflagrazioni . . .

(On Heroes ecc., Lect. I, V, II, II, I, VI; trad. di M. Pezzè-Pascolato, ed. 1896, confrontata con il testo ripubbl. nella « Cassell's National Library »).

[**Romantici e neo-idealisti**. — Il poeta Samuele Taylor Coleridge (1772-1834) fiorí una generaz. avanti il Carlyle: come questi, fu poeta profeta predicatore piuttosto che scienziato e filosofo: esercitò un vero fascino sopra i suoi connazionali, tra i quali diffuse la conoscenza della filosofia kantiana e postkantiana, prendendo ispiraz. soprattutto dallo Schelling: kantiano non fu, come mostra la sua fede romantica e mistica nella Ragione, il suo disdegno della scienza. La sua efficacia è manifesta cosí nel movimento teologico, cattolico e protestante, come nella corrente neo-idealistica inglese (Principali scritti fil. e religiosi: *Biographia Literaria: or, biographical Sketches of my literary Life and Opinions*, 1817; *Aids to Reflection in the Formation of a Manly Character on the several grounds of Prudence, Morality and Religion*, 1825; *On the Constitution of Church and State, according to the Idea of each*, &c., 1830; *Confessions of an inquiring Spirit*, postumo, 1840; *Essays on Method* [1818], postumi, 1845).

L'amicizia che uní al Carlyle l'americano Ralph Waldo

EMERSON (1803-82) aveva fondamento nella singolare congenialità delle loro nature; una profonda religiosità domina così la vita dell'Emerson e i suoi atteggiamenti pratici — gli audaci esperimenti sociali e lo stesso distacco dalla Chiesa della quale era stato ministro — come la sua filosofia idealistica, che si riconnette alla tradizione platonico agostiniana del pensiero cristiano: la nostra perfezione è nella intuizione dello Spirito universale, che ha nella natura e nella umanità le proprie manifestazioni; ma questo misticismo panteistico non importa l'annichilazione, bensì si accorda con la esaltazione romantica della personalità, la quale si rivela a sè, nell'atto stesso in cui Dio le si rivela. Nell'E. fu soprattutto spiccata la vocazione di educatore: e le sue opere principali sono raccolte di saggi, tratti per lo più dalle lezioni ch'egli pronunziò con grande successo in America e in Europa (*Essays*, 1ª e 2ª serie [1841 e 1844]; *Nature, Addresses and Lectures*, 1849; *Representative Men*, 1850; *English Traits*, 1856; *The Conduct of Life*, 1860; *Society and Solitude*, 1870; *Letters and Social Aims*, 1876. Delle opp. complete « Riverside Edition » [1884-93] e « Centenary Edition » [1903-4], entrambe in 12 voll. Trad. ital.: PERUSSIA, degli *Essays*, 1ª serie, con l'aggiunta di un altro saggio [titolo complessivo: « Il carattere e la vita umana: saggi di filos. americana », Milano 1886]; PASTORE-MUCCHI [Torino 1904; 3ª ed. 1929] e FERRANDO [Firenze 1927], degli *Uomini rappresentativi*; COSSA, degli *Essays*, 1ª e 2ª serie, Bari 1911, ristamp. 1925; FERRANDO, di una scelta di saggi da *The Cond. of Life* e *Soc. and Sol.* [« Energia morale », Palermo 1913, ristamp. 1922]; PETTOELLO, de *La guida della vita*, Torino 1923, ecc.).

Non filosofo, ma artista e educatore, il critico d'arte GIOVANNI RUSKIN (1819-1900) manifesta nella sua estetica influssi fichtiani e schellinghiani: non organizza le sue idee in un sistema coerente, ondeggiando tra gl' ideali, di un'arte che esprima l'anima delle cose, e di un'arte che sia il fiore della vita religiosa morale nazionale. In atteggiamento di fiera, spesso intemperante, opposizione alla civiltà meccanica e mercantile, si volge con senso nostalgico a forme di esistenza semplice, dominate da spirito di religiosità e capaci di realizzare i supremi valori etici in creazioni artistiche: costruisce utopie sociali, caratterizzate dalla stretta subordinazione della economia alla morale e dalla finalità di dare incremento alla vita, alla possibilità di amare e di gioire (*Modern Painters* &c., 5 voll., 1843-60: parziale ristampa del testo, Milano 1917; *Unto This Last* [= « et huic novissimo », MATT., XX, 14], 1862: trad. ital. AMENDOLA « Le fonti della ricchezza », Roma 1908; seguito da *Munera pulveris: six Essays on the Elements of Political Economy*,

1862-3; *Sesame and Lilies*, 1865: trad. ital. PRUNETTI, Milano 1907 e SPAVENTA FILIPPI, Milano 1917; *The Crown of wild Olive: Lectures* ecc., 1866: trad. ital. BIANCOTTI, Torino 1923; *Time and Tide by Weare and Tyne*, 1867; lo zibaldone irregolarmente periodico *Fors Clavigera: Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain*, 1871-84. Delle opp. complete, ed. COOK e WEDDERBURN in 39 voll., 1903-12. Scelta di pensieri, curata da SETTI, Lanciano 1915).

Il neo-idealismo inglese, movimento di reazione contro il sensismo, l'evoluzionismo, l'utilitarismo, ebbe impulso — dopo che GIACOMO HUTCHISON STIRLING (1820-1909) aveva diffuso la conoscenza della filosofia hegeliana (v. s. pag. 436) — dall'opera di TOMMASO HILL GREEN (1836-82): opera prevalentemente critica nella *Introduction to Hume's «Treatise of Human Nature»* (1874-5; v. s. pag. 204; compresa nella ediz. delle opere, curata da NETTLESHIP, 3 voll., 1885-8), piú propriamente costruttiva nei postumi non finiti *Prolegomena to Ethics* (1883; trad. ital. GORETTI, «Etica», Torino 1925): sensazioni e sentimenti sono mere astrazioni, e non posson essere assunti a principii e fondam. della nostra vita intell. e mor.: la Realtà consiste in un sistema immutabile di rapporti, che è l'oggetto e il prodotto di una Coscienza universale, extratemporale: il valore della nostra conoscenza si misura con il grado di approssimaz. in cui la nostra coscienza temporale riproduce il sistema stesso in sé; il nostro valore morale risiede nella consapevolezza del dovere di tendere e della impossibilità di pervenire a realizzare con la nostra condotta l'Io universale, la personalità assoluta].

CAPITOLO V.

CARLO ROBERTO DARWIN.

[N. a Shrewsbury, m. a Down, presso Londra (1809-82). Le ricerche, condotte dal D. con rigore di metodo e le ipotesi da lui presentate con prudenza critica — preparate le une e le altre dall'opera dei precedenti naturalisti (v. s. pagg. 264-5, 432, 745), alcuni dei quali s'ispiravano alla filosofia idealistica della natura — appartengono alla storia della scienza piú che alla storia della filosofia: ma ebbero sopra la concezione della natura una efficacia innovatrice, che suol paragonarsi per importanza e profondità alla rivoluzione compiuta dai filosofi naturalisti del Cinquecento e dai fondatori del meccanicismo

moderno, del quale il darvinismo è, per molti rispetti, la continuazione e la integrazione: il trasformismo darviniano ebbe una risonanza senza esempio in tutt'i campi della cultura mondiale.

Opere principali: *On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life,* 1859; *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (1868); *The Descent of Man, and Selection in relation to Sex* (1871); *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872); *The Life and Letters of C. D., including an autobiographical Chapter,* edited by his son FRANCIS DARWIN (3 voll., 1887).

Trad. ital., ristamp. in numerose ediz., anche recenti e popolari: CANESTRINI, della *Origine delle specie* (nuova ed. d875) e della *Variazione* &c. (1876); LESSONA, della *Origine ell'uomo* (1888); CANESTRINI e BASSANI, della *Espress. dei Sentim.* (1878; 2ª ed. 1892) &c.

Studi critici: BUECHNER, *6 Vorlesungen über die D.' sche Theorie* ecc. ecc. (1868); FERRIÈRE, *Le D. isme* (1872: trad. ital. DALBONO, Napoli 1880); HARTMANN, *Wahrheit und Irrthum im D. ismus* (1875: incorporato poi nella *Fil. dell' Inconscio*); SCHULTZE, *Kant und D.: ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre* (1875); WEISMANN, *Studien zur Descendenz-Theorie* (1875-6); GIZYCKI, *Philosophische Consequenzen der Lamarck-D. schen Entwickelungstheorie* (1876); TEICHMUELLER, *D. ismus und Philosophie* (1877); CANESTRINI, *La teoria dell'evoluz. esposta ne' suoi fondam. come introd. alla lettura delle opp. del D. e de' suoi seguaci* (1877: nuova ed. 1925); *La teoria di D. criticam. esposta* (1880); DE DOMINICIS, *La pedag. e il D. ismo* (1877); *La dottr. dell'evoluz.* (1878-80); SICILIANI, *Socialismo, D. ismo e sociol. moderna* (1879); FISKE, *D. ism and other Essays* (1879); *Man's Destiny viewd in the light of his Origin* (1884); ROMANES, *The Scientific Evidences of Organic Evolution* (1881); *D.'s Work in Zoology and Psychology* (1882); MOLESCHOTT, *C. R. D.* (1882: altri scritti necrol. e commemor. di MANTEGAZZA, TOMMASI, MORSELLI); LESSONA, *C. D.* (1883); VADALA' PAPALE, *D. ismo naturale e d. ismo sociale: schizzi di scienza sociale* (1883); GRANT ALLEN, *C. D.* (1885): DE SARLO, *Studi sul D. ismo* (1887: cfr. *Studi sulla fil. contemp.,* vol. I [unico], 1901); HOEFFDING, *C. D.* (1889: trad. ted. 1895); WALLACE, *D. ism: an exposition of the theory of natural selection, with some of its applications* (1889); CANESTRINI, LORIA, MORSELLI, TAROZZI, TREZZA, &c., *C. D. e il D. ismo nelle scienze biol. e soc.* (1892); RITCHIE, *D. and Hegel* &c. (1893); HUXLEY, *Darwiniana* (« Collected Essays », vol. 2°, 1894); STIRLING, *D. ism, Workmen and Work* (1894); TILLE,

Von D. bis Nietzsche: ein Buch Entwicklungsethik (1895); WOLTMANN, *Die D. sche Theorie und der Sozialismus* (1899); STEINER, *Die Lehre D.s in ihren letzten Folgen* (1908); ALBERTI, *Darwin* (1909, 4ª ed. 1922); BECHER, *Der D. ismus und die soziale Ethik* (discorso, 1909); GOLDSCHEID, *D. als Lebenselement unserer modernen Kultur* (1909); VARII, *C. D. and modern Science: essays in commemoration of the birth* &c., raccolti da SEWARD (1909); KLIMKE, *D. und sein Werk* (1910); DEWEY, *The Influence of C. D. on Philosophy, and others essays* (1910); HERTWIG, *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen D. ismus* (1918)].

Intorno alla origine dell'uomo.

[Tra le conchiusioni delle sue ricerche, altamente probabili se pur emendabili, il D. presenta questa come la principale: che cioè l'uomo è disceso da qualche forma meno altamente organizzata: lo studio comparativo della struttura e dello sviluppo degli animali vieta di considerare l'uomo come il prodotto di un distinto atto di creazione: egli deriva, collateralmente ad altri animali, da un progenitore comune: per la evoluzione della specie umana valgono le stesse leggi — selezione naturale, sessuale ecc. — che per le altre specie animali].

A considerare la struttura embriologica dell'uomo, le omologie da lui presentate con gli animali inferiori, gli organi rudimentali che conserva, e le reversioni alle quali è soggetto — si può in parte rievocare alla imaginazione la pristina condizione dei primi nostri progenitori, e collocarli approssimativamente nella propria loro posizione nella serie zoologica. S'impara cosí che l'uomo è disceso da un quadrupede villoso, caudato e dalle orecchie aguzze, probabilmente abituato a vivere sugli alberi, e abitante il Continente antico. Da un naturalista che ne avesse esaminato la intiera struttura, questa creatura sarebbe stata classificata fra i quadrumani, tanto sicuramente quanto il progenitore comune, ancora piú antico, delle scimmie del Continente antico e nuovo. I quadrumani e tutti i mammiferi superiori derivano probabilmente da un antico animale marsupiale, e quest'ultimo, attraverso una lunga serie di forme differenziate, da qualche creatura del tipo dei rettili o degli anfibi, e questa a sua volta da qualche animale del tipo dei pesci. Nella fitta oscurità del passato si può vedere che il primo progenitore di tutt'i vertebrati dev'essere stato un animale acquatico, branchiato, con gli organi dei due sessi riu-

niti nello stesso individuo, imperfettamente sviluppato negli organi corporei piú importanti, quali il cervello e il cuore, e simile, sembra, alle larve delle attuali nostre ascidie marine, piú che a qualsiasi altra forma nota.

La piú grande difficoltà che si presenta, quando siamo tratti alla conchiusione su riferita circa la origine dell'uomo, è l'alta misura di potenza intellettuale e di attitudine morale, da lui raggiunta. Ma chiunque ammetta il principio generale di evoluzione, deve vedere che negli animali superiori le facoltà mentali, uguali per natura a quelle degli uomini, sebbene tanto diverse per grado, sono suscettibili di progresso. Cosí, è immenso l'intervallo tra le facoltà mentali di una delle scimmie superiori e di un pesce, oppure di una formica e di un acaro. Lo sviluppo di queste facoltà negli animali non offre speciali difficoltà; infatti anche nei nostri animali domestici le facoltà mentali sono certamente variabili, e le variazioni sono ereditate. Senza dubbio queste facoltà sono di somma importanza per animali allo stato di natura. Le condizioni sono pertanto favorevoli al loro sviluppo per via di selezione naturale. La stessa conchiusione può estendersi all'uomo; per lui, anche in un periodo remotissimo, deve aver avuto suprema importanza la intelligenza, che lo faceva capace di usare il linguaggio, d'inventare e costruire armi, utensili, trappole ecc.; e grazie a questi mezzi, combinati con le sue abitudini socievoli, egli è diventato da gran tempo la piú dominatrice fra tutte le creature viventi.

Sarà seguito un passo decisivo, nello sviluppo intellettuale, tostoché, per via di un considerevole progresso precedente, sia venuto in uso il linguaggio, mezzo arte e mezzo istinto; perché l'uso continuato del linguaggio avrà reagito sopra il cervello, e prodotto un effetto trasmesso per ereditarietà; e questo a sua volta avrà reagito sopra il perfezionamento del linguaggio. La grande mole del cervello umano, in confronto con quello degli animali inferiori e relativamente alla mole dei loro corpi, può attribuirsi precipuamente all'uso originario di forme semplici di linguaggio . . . Le superiori facoltà intellettuali dell'uomo, come raziocinio, astrazione, autocoscienza ecc., saranno derivate dal continuo progresso di altre attitudini mentali; ma è dubbio se quelle facoltà elevate sarebbero esercitate, e cosí pienamente esplicate, senza notevole cultura della mente, cosí nella specie come nell'individuo.

Piú interessante e difficile è il problema dello svolgimento delle qualità morali. Esse hanno fondamento negl'istinti sociali, comprendendosi in questo termine i vincoli familiari. Sono istinti di natura altamente complessa, e nel caso degli animali

inferiori determinano tendenze speciali verso certi atti definiti; ma per noi gli elementi piú importanti sono l'amore e, come distinta emozione, la simpatia. Animali dotati d'istinti sociali prendon piacere dalla reciproca compagnia, si mettono in guardia l'un l'altro contro il pericolo, si difendono e aiutano tra loro in molte guise. Tali istinti non sono estesi [non determinano manifestazioni di attaccamento] a tutti gl'individui della specie, ma soltanto a quelli della stessa comunità. Secondo ogni probabilità, essendo altamente benefici alla specie, sono stati acquistati grazie alla selezione naturale.

È morale un essere capace di riflettere sopra le sue azioni passate e i loro motivi — di approvarne alcune e disapprovarne altre; l'uomo è l'unico essere che possa con certezza venire designato come tale, e questo fatto costituisce la piú grande di tutte le distinzioni tra lui e gli animali inferiori . . . Il senso morale deriva: 1° dalla natura persistente e sempre presente degl'istinti sociali, e ciò l'uomo ha comune con gli animali inferiori; 2° dalla stima ch'egli fa dell'approvazione e disapprovazione de' suoi simili; 3° dall'alto grado di attività delle sue facoltà mentali e dalla estrema vivacità delle sue impressioni di avvenimenti passati: e per tali rispetti si distingue dagli animali inferiori. Grazie a questa condizione intellettuale, non può far a meno di guardare a dietro e avanti a sé, e di confrontare le impressioni passate. Quindi, dopo che un desiderio o una passione momentanea abbia preso il sopravvento su' suoi istinti sociali, rifletterà e confronterà la impressione, ora affievolita, di quegl'impulsi ormai passati, con gl'istinti sociali, sempre presenti; e proverà allora quel senso di scontento, che tutti gl'istinti insodisfatti si lascian dietro. Per conseguenza decide di agire diversamente in avvenire — e questa è la coscienza. Qualunque istinto che sia permanentemente piú forte, o piú persistente di un altro, genera un sentimento, che noi esprimiamo, dicendo che gli si deve obbedire. Un cane da fermo, se fosse capace di riflessione sopra la sua condotta passata, direbbe a se stesso (come invero diciamo noi di lui) — Avrei dovuto puntar quella lepre, e non cedere alla tentazione fugace di saltarle sopra e d'inseguirla —.

Gli animali socievoli sono in parte spinti da un desiderio generico di aiutare i componenti la stessa comunità, ma piú comunemente dal desiderio di compiere certi atti determinati. L'uomo è spinto dallo stesso desiderio generico di aiutare i suoi simili, ma ha pochi o punti istinti speciali. Differisce pure dagli animali inferiori per la capacità di esprimer i suoi desideri con parole, che diventano cosí guida all'aiuto richiesto e concesso. Parimente è molto modificato nell'uomo il motivo del dare aiuto; non consiste piú esclusivamente in un impulso

cieco e istintivo, ma risente in larga misura l'influsso della lode o del biasimo che all'uomo sono tributati da' suoi simili. Tanto l'apprezzare, quanto il dispensare biasimo e lode hanno fondamento nella simpatia; e questa emozione, come abbiamo visto, è uno degli elementi piú importanti degl'istinti sociali. La simpatia, sebbene la si acquisti come istinto, è dunque molto rinvigorita dall'esercizio o dall'abitudine. Desiderando tutti gli uomini la propria felicità, si tributa lode o biasimo alle azioni e ai motivi, secondo che conducono [o no] a tale fine; ed essendo la felicità una parte essenziale del bene generale, il principio della massima felicità serve indirettamente come un criterio quasi sicuro del bene e del male. Di mano in mano che le facoltà raziocinative progrediscono e che si acquista esperienza, si percepiscono le conseguenze piú remote che han certe linee di condotta, sopra il carattere dell'individuo e sopra il bene generale; e allora le virtú che concernono il bene dell'individuo, rientrando nello scopo [che vale come criterio] della opinione pubblica, ricevono lode, e il loro contrario riceve biasimo. Ma nelle nazioni meno civili la ragione erra sovente, e rientrano in quello stesso scopo molte cattive costumanze e volgari superstizioni, che vengono per conseguenza tenute in conto di alte virtú, come le infrazioni in conto di gravi delitti.

[Il D. accenna al maggior conto in cui son tenute le facoltà morali in confronto con le intellettuali: ma, se il fondamento della moralità è prevalentemente affettivo, al suo incremento giova pure la educazione intellettuale].

La natura morale dell'uomo è pervenuta al piú alto livello fin qua raggiunto, e questo è dovuto in parte al progresso delle facoltà raziocinative e, per conseguenza, di una opinione pubblica retta, ma specialmente alla maggiore tenerezza e alla piú ampia diffusione delle simpatie, per effetto dell'abitudine, dell'esempio, della istruzione e della riflessione. Non è improbabile che le tendenze virtuose possano grazie al lungo esercizio essere ereditate. Presso le razze piú civili, il convincimento della esistenza di una Divinità onniveggente ha potentemente contribuito al progresso morale. Da ultimo l'uomo non accetta piú come principale sua guida la lode o il biasimo de' suoi simili, sebbene sien pochi che sfuggono all'influsso di tali motivi, ma la regola piú sicura gli è fornita dalle sue convinzioni abituali, sottoposte all'autorità della ragione. La sua coscienza diventa allora il suo giudice e ammonitore supremo. Ciononostante la base o la origine prima del senso morale risiede negl'istinti sociali, compresa la simpatia; e non c'è dubbio che quest'istinti, come nel caso degli animali inferiori, sono stati primamente acquistati per via di selezione naturale.

Si è spesso presentata la fede in Dio come la distinzione non soltanto maggiore, ma piú compiuta, fra l'uomo e gli animali inferiori. Eppure è impossibile . . . sostenere che sia innata o istintiva nell'uomo. D'altro canto una credenza in agenti spirituali che tutto penetrano, sembra essere universale; ed è evidentemente originata da un considerevole progresso delle facoltà raziocinative umane, e da un progresso ancora piú grande delle sue facoltà d'imaginazione, curiosità e maraviglia. So bene che la supposta credenza istintiva in Dio ha servito a molti come argomento a favore della esistenza di Lui. Ma è un argomento sconsiderato, perchè allora si sarebbe costretti a credere alla esistenza di molti spiriti crudeli e maligni, che posseggono un potere appena un po' superiore a quello dell'uomo; infatti è ben piú generale la credenza in questi, che non in una Divinità benefica. Pare che la credenza in un universale benefico Creatore dell'universo non nasca nella mente dell'uomo, fin che questi non sia stato elevato da [un'opera] lungamente continuata [di] cultura [dell'intelletto].

Chi crede al procedere dell'uomo da forme organiche basse, domanderà naturalmente quale ripercussione abbia questa credenza sopra la credenza nella immortalità dell'anima. Le razze umane barbare . . . non possiedono nessuna credenza chiara di questo genere; ma abbiamo veduto testé che argomenti tratti dalle credenze primitive dei selvaggi profittano poco o punto. In poche persone è suscitata una viva inquietudine dalla impossibilità di determinare in quale periodo preciso dello sviluppo individuale — dalla prima traccia della minuta vescicola germinale, fino al bambino, prima o dopo la nascita — l'uomo diventi un essere immortale; e non c'è ragione di preoccuparsi di piú, per la impossibilità di determinare il periodo [stesso], nella scala gradatamente ascendente degli organismi.

Mi rendo conto che le conchiusioni raggiunte in quest'opera saranno da taluni denunziate come altamente irreligiose; ma chi le denunzi come tali, ha l'obbligo di mostrare perché mai spiegare, con le leggi di variazione e di selezione naturale, la origine dell'uomo come specie distinta, per discendenza da forme inferiori, sia piú irreligioso che spiegare la nascita dell'individuo con le leggi della riproduzione ordinaria. La nascita della specie e la nascita dell'individuo sono ugualmente parti di quella grande successione di eventi, che la nostra mente ricusa di ammettere come risultato del caso cieco. L'intelletto si ribella a tale conchiusione, sia che noi possiamo o non possiamo credere che ogni lieve variazione di struttura — la unione di ciascuna coppia in matrimonio — la disseminazione di ciascun germe — e altrettali eventi, sieno stati tutti ordinati in vista di qualche scopo speciale . . .

Mi rincresce pensare che la principale conchiusione raggiunta in quest'opera, che cioè l'uomo è disceso da forme organiche basse, riuscirà altamente disgustosa a molte persone. Ma che noi siamo discendenti da [popoli] barbari, di questo non si può dubitare. Mai dimenticherò con quale maraviglia io vidi la prima volta una banda di Fuegiani su una spiaggia selvaggia e accidentata: perché subito una riflessione s'impose al mio pensiero — [che cioè] tali erano i nostri antenati. Eran tutti nudi e imbrattati di pittura, intricati i lunghi capelli, bavosa la bocca per la eccitazione, smarrita sgomenta sospettosa la espressione. Non avevano arti di sorta, e come gli animali salvatici vivevan di quel che potevan acciuffare; non avevano governo, ed erano spietati verso chiunque non appartenesse alla piccola loro tribú. Chi abbia veduto un selvaggio nella sua terra nativa, non proverà molta vergogna, se sia costretto a riconoscere che nelle sue vene scorre il sangue di qualche piú umile creatura. Per mio conto, tanto mi piacerebbe essere disceso da quell'eroico scimmiottino, che affrontò il paventato suo nemico per salvare la vita al proprio custode; o da quel vecchio babbuino che, disceso dalla montagna, trionfalmente strappò il giovine suo compagno a una turba attonita di cani — quanto da un selvaggio che si diletta di torturare i nemici, offre sacrifizi cruenti, pratica senza rimorso l'infanticidio, tratta le mogli come schiave, non sa che cosa sia decenza, ed è ossessionato dalle superstizioni piú grossolane.

Può essere giustificato nell'uomo un certo orgoglio per essere assurto, sebbene non in virtú de' suoi stessi sforzi, proprio alla sommità della scala organica; e il fatto di essersi innalzato così, anzichè esservi stato situato originariamente, può infondergli la speranza di un destino anche piú alto nel futuro remoto . . .

(The Descent of Man, P. II, Ch. XXI).

CAPITOLO VI.

ERBERTO SPENCER.

[N. a Derby, m. a Brighton (1820-1904). La sua dottrina evoluzionistica, alla quale arrise, negli ultimi decenni del secolo, grande fortuna di consensi e di dissensi, rappresenta uno sforzo poderoso di ricondurre a una unica legge la eterna vicenda dell'universale divenire, concepito come un rigido meccanismo causale, senz'alcuna concessione a vedute teleologi-

che: trasse ispirazione, come in generale dal movimento scientifico contemporaneo, così, più direttamente, dalla teoria del differenziamento organico professata dal naturalista russo-tedesco CARLO ERNESTO von BAER (1792-1876), ed era già fissata nelle sue linee fondamentali, allorché il Darwin enunciò la propria dottrina (che questi del resto aveva concepita oltre vent'anni avanti la pubblicazione della *Origine delle specie*). Il positivismo dello Spencer ha dunque un colorito e un fondamento spiccatamente biologici, come in particolare è manifesto nel fecondo tentativo d'innovare il tradizionale empirismo, per giungere a una conciliazione con l'apriorismo, stendendo lo sguardo dalla esperienza dell'individuo alla esperienza della specie: si differenzia per molti riguardi dal positivismo del Comte, ma, come questo, fa culminare la piramide del sapere nella sociologia, e è dominato dall'interesse per i problemi morali sociali politici. L'agnosticismo dello S., tanto fermo nell'asserire la esistenza quanto nell'escludere la conoscibilità della Realtà Assoluta, non pare ricavato da un sufficiente approfondimento del problema gnoseologico: ma è caratteristico della costante sua disposizione a trarre partito dai principii e dai metodi del naturalismo non per scuotere la fede nei valori umani, bensì per promuoverne la conservazione e l'incremento.

Opere principali (v. anche sopra pag. 606): *A System of synthetic Philosophy*, 10 voll. (1862-96) che svolgono un programma annunciato fin dal 1860: *First Principles* (1862: 6ª ed. 1899, ristamp. 1928); *Principles of Biology* (2 voll., 1866-7, nuova ed. 1898-9), *of Psychology* (2 voll., 1870-2; 3ª ed. 1881, ristamp. 1890: la 1ª ed. in un vol., 1855), *of Sociology* (3 voll., 1877-96, non compiuti), *of Ethics* (2 voll., 1879-93: del 1° vol. nuova ed. 1926). Altre opere: *Social Statics: or, the Conditions essential to Human Happiness, and the first of them developed* (1850, ristamp. 1868. Nuova ed. rifatta, pubbl. [1892] insieme con la ristampa dello scritto: *The Man* versus *the State* [1884, ristamp. 1909] e ristamp. 1910); *Education: intellectual, moral and physical* (1861: numerosissime ediz. e ristampe); *The Study of Sociology* (1873; 18ª ed. 1897); *Essays: scientific, political and speculative* (2 voll., 1858-63; ediz. compiuta e definitiva in 3 voll., 1891. Nel 1911 è uscita una raccolta di *Essays on Education and kindred Subjects*); *Facts and Comments* (1902); *An Autobiography* (2 voll., 1904; nuova ed. 1926). In collaboraz. con DUNCAN, SCHEPPIG e COLLIER: *Descriptive Sociology: or Groups of sociological Facts* (nn. 8, 1873-81: nuova ed., 1910, 1925). F. HOWARD COLLINS ha pubbl. *An Epitome of the Synthetic Philosophy* (1889; 5ª ed. 1901. Della parte che compendia i *Principii di Sociologia*, trad. ital. di EDIGI, Padova 1922).

Traduz. ital. (con piú particolare riguardo alle piú recenti): SALVADORI, dei *Primi principii* (Torino 1901: ristamp. 1921), dei *Princ. di Biol.* (1° vol. « Le basi della vita », 1904, rist. 1922; 2° vol. « L'evoluz. della vita », 1906), *di Psicol.* (« Le basi del pensiero », 1907; « L'evoluz. del pensiero », 1909), *di Etica* (« Le basi della morale », 1904: nuova ed. Piacenza 1920; « L'evoluz. morale », 1909), di una scelta di saggi (1°, 2°, 8°, 11°, 13° del 1° vol.; 1°, 2° e 4° del 2°; 1° e 3° del 3°: « Il progresso morale », 1908: soprattutto importanti i due Saggi « Il progresso: sua legge e sua causa », « La classificaz. delle scienze »); SALANDRA, poi SALVADORI, dei *Princ. di Sociol.* (1881-99); FEDERICI, delle parti III^a^ (« Istituz. domestiche », Palermo 1897), IV^a^ (« Istituz. cerimoniali », 1898), V^a^ (« Istituz. politiche », Città di Castello 1904), FORTINI-SANTARELLI, della parte VI^a^ (« Istituz. ecclesiastiche », Città di C. 1886) dei *Princ. di Sociol.*; ANONIMA, dello *Studio della Sociol.* (« Introduz. alla scienza sociale », Milano 1881, ristamp. Torino 1904, 1914); FORTINI-SANTARELLI, della *Educaz. intell. mor. e fis.* (Firenze 1876: nuova ristamp. 1921. Altre traduz.: PIZZI, Caserta 1876; VALDARNINI, Torino 1894, nuova rist. 1920; CUSSINI, Milano 1884, 4^a^ ed. 1915), dello scritto *The Man* &c. (« L'Individuo e lo Stato », Città di C., 1885), dei *Princ. di Et.*, P. IV^a^ (« Giustizia », Città di C. 1893. Precede: VANNI, *Il sist. etico-giur. di H. S.*), V^a^ e VI^a^ (« Beneficenza negativa e positiva », 1894); VIANELLO, di uno degli *Essays* (14° del 3° vol. « Dalla libertà alla schiavitú », Torino 1893); J. M. M., *id.* (15° del 2° vol. « Origine e funz. della musica », Trieste 1894); ANONIMA e parziale, di uno dei cap. della *Social Statics*, ed. 1851, non riprodotti nella ed. 1892 (« Il diritto d'ignorare lo Stato » Roma [1922]).

Studi critici: GUTHRIE, *On Mr. S.'s formula of Evolution* (1879); *On Mr. S.'s Unification of Knowledge* (1882); *On H. S.'s « Data of Ethics »* (1884); CESCA, *L'Evoluzionismo di H. S.: esposiz. crit.* (1883); MICHELET, *H. S.'s System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie* (1882); ARDIGÒ, *L'Inconoscibile di H. S. e il Positivismo* (1883; *Opp. Fil., vol. 2°*); *La dottrina Spenceriana dell'Inconoscibile* [1899; riprod. con aggiunte nel vol. 8° delle *Opp. Filos.* (1901) « L'Inconoscibile di H. S. e il Noumeno di E. Kant »]; *Augusto Comte, H. S. e un positivista ital.* (1908: *Opp. Fil.*, vol. 10°); CATHREIN, *Die Sittenlehre des Darwinismus: eine Kritik der Ethik H. S.'s* (1885); WEBER, *Die Philosophie von H. S.* (discorso, 1892); DE ROBERTY (v. s. pag. 607); BÖSCH, *Die entwicklungstheoretische Idee sozialer Gerechtigkeit: eine Kritik und Ergänzung der Sozialtheorie H. S.'s* (1896); ZUCCANTE, *La dottr. della cosc. mor. nello S.* (1896); ALLIEVO, *La psicol. di*

H. S. (1898; 2ª ediz. 1913); Vidari (v. s. pag. 674); Dubois, *S. et le principe de la morale* (1899); Miller, *S.'s Versöhnung des Egoismus und Altruismus* (1899); Salvadori, *H. S. e l'opera sua* (1900); *La Scienza econ. e la teoria dell'evoluz.: saggio sulle teorie econ.-soc. di H. S.* (1901); *L'Etica Evoluzionista: studio sulla fil. mor. di H. S.* (1903); Dallari, *Il pensiero fil. di H. S.* (1904); Salvadori, Marchesini, Tarozzi, Troilo, Ranzoli, Momigliano ecc.: scritti vari nel fasc. della *Riv. di Fil. e Scienze Affini* (Genn.-Febbr. 1904) commemor. di E. S.; Royce, *H. S.: an estimate and review* ecc. (1904); Solari, *L'opera fil. di H. S.* (1904); Thouverez, *H. Spencer* (1905, opusc.); Thomson, *id.* (1906); Gaupp, *id.* (1906; 5ª ed. 1923, con notizie bibliogr.; trad. it. Tagliani, Palermo 1910); Duncan, *The Life and Letters of H. S.* (1908); Haeberlin, *H. S.'s Grundlagen der Philosophie: eine kritische Studie* (1908); Schwarze, *H. Spencer* (1909); Bowne, *Kant and Spencer: a critical Exposition* (1912); Stadler, *H. S. — S.'s Ethik. Schopenhauer* (1913); Ach. Crespi, *Meditaz. spenceriane* (1914); Jaeger, *H. S.'s Prinzipien der Ethik, ihre gedankliche Zergliederung und Beurteilung* (1922); Santayana, *The Unknowable* (1923, lettura); Zini, *Spencer* (1926)].

Riconciliazione tra Religione e Scienza. La dottrina dell'Inconoscibile.

[Lo S. riconosce come verità di ordine generale che «le credenze piú differenti fra loro sogliono aver tuttavia qualche cosa in comune — qualche cosa che in ciascuna di esse viene assunta come concessa, e che, se pur non sia da registrare come verità incontestabile, può tuttavia essere considerata come avente il piú alto grado di probabilità»].

Di tutti gli antagonismi tra varie credenze, il piú antico, esteso, profondo e importante, è quello che sussiste fra Religione e Scienza. È incominciato da quando il riconoscimento delle uniformità piú comuni nel mondo circostante pose un limite alle superstizioni per tutto dilaganti. Si manifesta dovunque si estende il dominio della conoscenza umana, esercitando il proprio influsso sopra le nostre interpetrazioni cosí de' piú semplici accidenti meccanici come degli avvenimenti piú complessi nella storia delle nazioni. Profonda le proprie radici nei

diversi abiti intellettuali di differenti tipi mentali. E le contrastanti concezioni della Natura e della Vita, distintamente generate da questi diversi abiti intellettuali, influiscono in senso buono o cattivo sopra la tonalità affettiva e la condotta giornaliera...

Il principio generale illustrato piú sopra ci deve far presumere che le diverse forme di credenza religiosa, già esistite e ancora esistenti, abbiano tutte fondamento in qualche fatto ultimo... Non già che alcuna di quelle sia giusta assolutamente, ma... c'è in ognuna qualche cosa di vero, piú o meno alterato da altri elementi falsi. Quell'anima di verità ch'è racchiusa in credenze erronee, può bensí essere per lo piú, se non sempre, estremamente dissimile dalle varie forme nelle quali s'incarna; e invero, se, come abbiamo buon motivo di supporre, essa è molto piú astratta di qualunque di queste, la sua dissimiglianza s'inferisce necessariamente. Ma è necessario ricercare qualche verità essenziale. La supposizione che queste concezioni multiformi sieno tutte quante *assolutamente* infondate, scredita troppo profondamente quella media intelligenza umana, dalla quale le nostre intelligenze individuali son tutte derivate per ereditarietà...

La probabilità generale che credenze ampiamente diffuse non sieno assolutamente prive di base, è in questo caso avvalorata da una ulteriore probabilità, dovuta alla loro onnipresenza. Nella esistenza di un sentimento religioso, qualunque ne sia la origine, abbiamo una seconda prova altamente significativa. E siccome in quella nescienza che deve sempre rimanere l'antitesi della scienza, è data una sfera per l'esercizio di un tale sentimento,[1]

---

[1] Gli scienziati, «intenti come sono alle verità stabilite e abituati a considerar le cose ancora incognite, quali cose che dovranno essere scoperte in avvenire, son portati a dimenticare che il sapere, per quanto esteso possa diventare, non varrà mai ad appagare lo spirito di ricerca. La conoscenza positiva non colma nè potrà mai colmare l'intiero dominio del pensiero possibile. Al punto estremo toccato dalla scoperta, sorge e dovrà sorgere sempre la domanda — E di là che cosa c'é? — A quel modo ch'é impensabile un limite dello spazio, tale da escludere la idea di uno spazio di là da quel limite — parimente è inconcepibile una spiegazione cosí

troviamo un terzo fatto generale, che implica la stessa probabilità. Possiamo dunque esser certi che le religioni, quand'anche nessuna di esse sia effettivamente vera, adombrano pure tutte quante una verità.

[Quanto alla Scienza, per mostrare l'assurdità dei pregiudizi ad essa contrari, «basta osservare che la Scienza è semplicemente un piú alto sviluppo del sapere comune; e che, ripudiata la Scienza, dev'essere insieme ripudiato tutto il sapere... In nessun punto é possibile tirar una linea, e dire — qui incomincia la Scienza... Domandare... se la Scienza sia sostanzialmente vera — è press'a poco lo stesso che domandare se il Sole faccia luce». Indipendentemente dalle manchevolezze de' suoi sostenitori]

la Scienza dev'essere giudicata per se stessa; e cosí giudicata, solamente l'intelletto piú pervertito può mancar di vedere che è degna di ogni reverenza. Ci sia o no un'altra rivelazione, abbiamo nella Scienza una vera rivelazione — una continua scoperta dell'ordine stabilito dell'Universo. Questa scoperta è dovere di ciascuno verificare, per quanto sta in lui; e verificatala, accettarla con tutta umiltà.

Deve pertanto esserci ragione da ambo i lati di questa grande controversia. La Religione, presente dovunque come una trama che scorre attraverso l'ordito della sto-

---

profonda, che resti esclusa la domanda — Qual è la spiegazione di quella spiegazione? — Se consideriamo la Scienza come una sfera che a grado a grado s'ingrandisce, possiamo dire che ogni incremento della sua superficie non fa che renderne piú ampio il contatto con la nescienza circostante. Dovranno pertanto continuare sempre a esserci due modi antitetici di attività mentale. Per tutto l'avvenire, la mente umana si potrà occupare, come adesso, non solamente dei fenomeni accertati, e delle loro relazioni, ma anche di quel che d'inaccertato i fenomeni e le loro relazioni presuppongono. Ond'è che se la conoscenza non può aver il monopolio della coscienza — se alla mente deve continuar a essere sempre possibile intrattenersi sopra quel che trascende la conoscenza, non potrà allora mai cessare di esserci un posto per qualche cosa come la Religione; distinguendosi la Religione, in tutte le sue forme, da ogni altra cosa, perciò che il suo oggetto sorpassa la sfera dell'intelletto».

ria umana, è la espressione di qualche fatto eterno; mentre la Scienza è un sistema organizzato di verità, in continuo incremento, e sempre piú purgate da errori...

Poichè queste due grandi realtà sono costitutive della medesima mente, e rispondono ad aspetti differenti dello stesso Universo, ci dev'essere tra loro un'armonia fondamentale;... la verità piú astratta racchiusa nella Religione e la verità piú astratta racchiusa nella Scienza, dev'essere quell'una, nella quale le due si saldano insieme. Il fatto piú vasto che si possa trovare nell'orbita del nostro intelletto, dev'essere quello del quale siamo in traccia. Congiungendo esso questi poli, positivo e negativo, del pensiero umano, dev'essere il fatto ultimo nella nostra intelligenza.

[Dall'esame delle idee ultime della religione risulta che « Religioni diametralmente opposte nei loro dogmi manifesti, sono perfettamente d'accordo nel tacito convincimento che la esistenza del mondo, con tutto ciò che vi é contenuto e tutto ciò che lo circonda, è un mistero, il quale richiede una interpetrazione . . . Che questo è l'elemento vitale in tutte le religioni, risulta inoltre dimostrato dal fatto, ch'è questo l'elemento che non soltanto sopravvive a ogni cangiamento, ma diventa sempre piú distinto, quanto piú la religione si eleva nel suo sviluppo . . . ». Fondamento alla riconciliazione tra Religione e Scienza « dev'essere questo fatto, piú profondo, vasto e certo di tutti — che cioè la Potenza, resa a noi manifesta dall'Universo, è imperscrutabile ».

Infatti anche una rassegna delle idee ultime della Scienza ce le addimostra tutte come « rappresentative di realtà che non si possono comprendere. Dopo un progresso, non importa quanto grande, nel collegare i fatti e stabilire generalizzazioni sempre piú e piú ampie, la verità fondamentale resta ognora ugualmente inaccessibile. La spiegazione di quel ch'è esplicabile, non fa che mettere in piú chiara luce la inesplicabilità di quel che ci si lascia indietro. Nel mondo esterno come nel mondo interno, lo scienziato si vede del pari in mezzo a perpetui cambiamenti, dei quali non può scoprire né il principio né la fine. Se si ritiene autorizzato ad accedere alla ipotesi che originariamente l'Universo esistesse in forma diffusa, gli riesce impossibile concepire come questa fosse venuta in essere; e parimente, se specula sul futuro, non può assegnar un limite alla grandiosa successione di fenomeni sempre dispiegantisi al suo

sguardo. Similmente, se guarda all'interno, si accorge che i due capi del filo della coscienza si sottraggono alla sua presa. Né uno né l'altro può essere rappresentato nel pensiero. Quando poi dalla successione dei fenomeni, esterni o interni, si volge alla intrinseca loro natura, si trova ugualmente smarrito. Supposto che sappia risolvere in ogni caso le apparenze, le proprietà e i movimenti delle cose in manifestazioni della Forza nello Spazio e nel Tempo — trova pur sempre che Forza, Spazio e Tempo son di là da ogni comprensione. Analogamente, sebbene con l'analisi degli atti della mente possa da ultimo scendere sino alle sensazioni, come al materiale originario di cui ogni pensiero è intessuto, tuttavia con ciò è progredito di poco; perché non può spiegare né le sensazioni stesse, né ciò che ha coscienza delle sensazioni. Perviene così alla certezza che le cose, obbiettive e subbiettive, sono parimente imperscrutabili nella loro sostanza e nella loro genesi . . . Impara a un tempo a conoscere la grandezza e la piccolezza dell'intelletto umano — il suo potere, quando ha che fare con tutto quel che rientri nei limiti della esperienza, la sua impotenza, quando ha che fare con tutto quel che trascenda la esperienza. Piú di ogni altro, egli veramente *sa* che nulla può essere conosciuto nella sua ultima natura ».

La dottrina della relatività di ogni conoscenza è provata dall'analisi cosí del prodotto, come del processo del pensiero: lo S. ritiene con lo Hamilton [v. s. pp. 747 ss.] che pensare è condizionare. È inoltre confermata dall'analisi delle azioni vitali in generale: « se la Vita, qual è a noi conoscibile, compresa la Intelligenza nelle sue forme piú elevate, consiste nel continuo adattamento delle relazioni interne alle relazioni esterne », se in particolare « ogni atto di conoscenza è la formazione di una relazione nella coscienza, in corrispondenza con una relazione nell'ambiente, allora la relatività della conoscenza è evidente per sé — diventa per fermo una verità banale ».

Lo S. poi, a differenza dallo Hamilton, che fa dell'Assoluto un *quid negativum*, pensato solamente mediante una negazione della pensabilità, attribuisce alla nostra coscienza dell'Incondizionato un carattere necessariamente positivo: « Nell'affermazione stessa che ogni conoscenza, propriamente detta, è Relativa, è implicita l'affermazione che un Non-relativo esiste. A ogni passo dell'argomentazione con cui questa dottrina è stabilita, la medesima proposizione viene ammessa. Dalla necessità di pensare per mezzo di relazioni, si ricava che il Relativo è esso stesso inconcepibile, se non in quanto sia riferito a un Non-relativo reale. Qualora non sia postulato un Non-relativo, o Assoluto, reale, il Relativo stesso diventa assoluto, e cosí rende l'argomentazione contraddittoria. Ed esaminando

i nostri pensieri, abbiamo veduto come sia impossibile sbarazzarci dalla coscienza di una positiva Realtà che sta dietro le Apparenze, e come da questa impossibilità risulti la nostra credenza indistruttibile in quella Realtà »].

Cosí le linee dell'argomentazione convergon tutte nella medesima conchiusione... Il Senso Comune afferma la esistenza di una realtà; la Scienza Obbiettiva prova che questa non può essere quale la si pensa; la Scienza Subbiettiva mostra perché non la si possa pensare qual è, e purtuttavia si sia costretti a pensarla come esistente; e in quest'affermazione di una Realtà assolutamente imperscrutabile nella natura, la Religione trova un'affermazione che essenzialmente coincide con la sua. Siamo obbligati a ravvisare in ogni fenomeno la manifestazione di un Potere, del quale subiamo l'azione; sebbene la Onnipresenza sia impensabile, tuttavia, dacché la esperienza non rivela limiti alla diffusione dei fenomeni, non possiamo pensare limiti alla presenza di tale Potere; mentre le critiche della Scienza c'insegnano ch'esso è Incomprensibile. E questa coscienza di un Potere Incomprensibile, denominato Onnipresente per la incapacità di determinarne i limiti, è proprio quella coscienza, nella quale la Religione ha fondamento...

Nelle sue forme piú primitive e rozze la Religione manifestò, per quanto in modo vago e incoerente, una intuizione che forma il germe di quella piú elevata credenza, nella quale si uniscono alla fine [tutte] le filosofie... Di mano in mano che gli agenti concreti e concepibili, indicati come cause delle cose, sono stati sostituiti con altri, meno concreti e concepibili, l'elemento di mistero è diventato necessariamente piú predominante.

[Con « la scomparsa di quei dogmi, dai quali il mistero era reso non misterioso », la religione è venuta avvicinandosi al suo ultimo termine, cioè al riconoscimento pieno di questo mistero. « Ma mentre fin dal principio la Religione ha avuto la missione essenzialissima d'impedire che gli uomini si lasciassero pienamente assorbire nel relativo, o immediato, e di ridestarli a una coscienza di qualche cosa che lo trascende, questa missione è stata assolta soltanto imperfettissimamente . . . La

Religione. . . è stata sempre piú o meno irreligiosa; e tale in verità continua a essere in misura notevole anche adesso ». 1°) Si è contraddetta, professando sempre di avere qualche conoscenza di ciò che trascende la conoscenza. 2°) « Sincera... nella sua fedeltà al grande Vero che ha dovuto propugnare, è stata spesso insincera, epperò irreligiosa, nel sostenere le insostenibili dottrine, con le quali ha oscurato questo grande Vero ». 3°) « Quanto vero sia che la sua posizione centrale *è* inespugnabile, di ciò la Religione non si è mai resa conto adeguatamente. Nella fede piú devota, quale comunemente la vediamo, sta celato un nòcciolo di scetticismo. . . La Religione nel suo secreto teme che un giorno le cose possano esser tutte spiegate; e cosí tradisce essa stessa il dubbio riposto che la Causa Incomprensibile, della quale è conscia, non sia realmente incomprensibile »].

L'elemento veramente religioso della Religione è stato sempre buono; quello che si è palesato insostenibile in teoria e corrotto in pratica, è stato il suo elemento irreligioso; e da questo si è andata assoggettando a purificarsi.

... L'agente che ha operato tale purificazione è stato la Scienza... La Religione ignora il suo debito immenso verso la Scienza; e la Scienza è quasi affatto inconscia di quanto la Religione le deve. Eppure si può dimostrare, per ogni passo che la Religione ha fatto nel progredire dalla sua bassa concezione primitiva, fino a quella relativamente alta ora raggiunta, che la Scienza l'ha aiutata, o piuttosto costretta, a farlo; e che anche adesso la Scienza sta spingendola a procedere nella stessa direzione... Il concetto piú astratto, al quale la Scienza lentamente si approssima, è un concetto che va a perdersi nell'inconcepibile o impensabile, per il venir meno di tutti i concreti elementi di pensiero. E cosí è giustificata l'affermazione che le credenze imposte dalla Scienza alla Religione, sono state intrinsecamente piú religiose di quelle ch'esse soppiantavano.

[Ma anche la Scienza è stata lungi dall'adempiere pienamente alla propria missione: e le è venuta meno, in quanto è stata non scientifica. « Ne' primi suoi stadi la Scienza, mentre incominciava a insegnare le relazioni costanti dei fenomeni,

screditando cosí la credenza in personalità separate come cause di questi, sostituiva essa medesima [tale credenza con] la credenza in agenti causali che, se non personali, erano tuttavia concreti »: tali p. es. l'*horror vacui,* il principio vitale ecc.: interpetrazione dei fatti opposta a quella religiosa, ma pur tuttavia non scientifica, « perché presupponeva una conoscenza di ciò, di cui nulla era conosciuto ». Ma non diverso è in sostanza l'atteggiamento della Scienza moderna, quando tratta la elettricità, l'affinità chimica, e consimili forze generali, come entità ultime e indipendenti. Soltanto dagli scienziati moderni piú progrediti, il magnetismo, il calore, la luce, ecc., considerati ancora in principio del secolo XIX° come tanti imponderabili distinti, sono intesi come differenti manifestazioni di una unica forza universale, la quale cessa pertanto di essere ritenuta comprensibile. L'atteggiamento antiscientifico della Scienza, che si fermava a soluzioni superficiali e, senza domandare di qual natura fossero gli agenti da lei invocati, se ne teneva paga come se fossero realtà accertate — ha concorso a determinare il suo conflitto con la Religione].

Il progresso della intelligenza per tutto il suo corso è stato duplice. Ogni passo avanti, se anche cosí non pareva a coloro che lo facevano, è stato fatto insieme nella direzione del naturale e del soprannaturale. La migliore interpretazione di ciascun fenomeno è stata, da un lato, la reiezione di una causa relativamente concepibile nella sua natura ma ignota nell'ordine delle sue operazioni, e, dall'altro lato, l'adozione di una causa, nota nell'ordine delle sue operazioni ma relativamente inconcepibile nella sua natura... Il progresso si è verificato, nel senso di stabilire tanto un positivamente ignoto quanto un positivamente noto. Sebbene con il progresso della conoscenza, fatti inesplicabili e apparentemente soprannaturali vengano trasferiti alla categoria dei fatti spiegabili o naturali — tuttavia al tempo stesso, di tutti i fatti spiegabili o naturali si dimostra che sono, nella loro ultima genesi, inesplicabili e soprannaturali. Di qua due stati mentali antitetici, corrispondenti ai lati opposti di quella esistenza ch'è oggetto del nostro pensiero. Mentre la coscienza [*consciousness*] che abbiamo della Natura sotto uno di questi due aspetti, costituisce la Scienza, la coscienza che ne abbiamo sotto l'altro aspetto, costituisce la Religione.

In altre parole, Religione e Scienza son venute subendo un lento differenziamento, e i loro conflitti si son dovuti alla imperfetta separazione delle rispettive sfere e funzioni. Fin dal principio, la Religione ha lottato per unire alla sua nescienza piú o meno di scienza, e fin dal principio, la Scienza si è tenuta per sé piú o meno di nescienza, come se fosse una parte della scienza. Fin che il processo di differenziamento non sia compiuto, l'antagonismo, in maggiore o minor misura, deve continuare. Di grado in grado che i limiti della possibilità del conoscere saranno stabiliti, le cause di conflitto diminuiranno. E si raggiungerà una pace permanente, quando si sarà formato il pieno convincimento, da parte della Scienza, che le sue spiegazioni sono prossime e relative, e da parte della Religione, che il mistero da lei contemplato è ultimo e assoluto.

Religione e Scienza son dunque necessariamente correlative... Sono i due poli, positivo e negativo, del pensiero: dei quali uno non può guadagnare d'intensità senz'aumentare la intensità dell'altro.

(First Principles [VII. Impression, 1922. Popular Edition]. Part I, §§ 2-7, 14, 21, 25-30. Ho seguito qua e là la trad. cit. di G. Salvadori).

La teoria della evoluzione.

[In questo capitolo finale dei « Primi Principii », lo S. ha voluto presentare qualche cosa piú che una ricapitolazione, e anche piú che una riesposizione organica, mostrando la profonda unità sistematica della dottrina].

Quando abbiamo ricercato in che cosa consista la Filosofia, e confrontato i vari concetti che se ne sono avuti, per vedere, eliminando gli elementi che li differenziavano, in che cosa quei concetti si accordassero — abbiamo trovato in tutti tacitamente presupposto che la Filosofia è il sapere compiutamente unificato. Prescindendo dai singoli piani di unificazione del sapere e dai metodi proposti per effettuarla, abbiamo rintracciato in

tutt'i casi la credenza che la unificazione è possibile, e che compierla è il fine della Filosofia [Parte II, Cap. I].

Raggiunta questa conchiusione, abbiamo considerato i dati [*ib.*, Cap. II-III] dai quali la Filosofia deve prender le mosse. Le proposizioni fondamentali, o non deducibili da altre piú profonde, si possono stabilire solamente mostrando la perfetta congruenza di tutt'i risultati che si raggiungono con l'assumerle; e, premesso che quelle — fin che non fossero cosí stabilite — erano semplicemente assunte, abbiamo preso come nostri dati, quegli elementi della nostra intelligenza

[in particolare la divisione tra *oggetto* e *soggetto*, e i concetti di Spazio, Tempo, Materia, Moto e Forza]

senza i quali non possono aver corso i processi mentali, che il filosofare presuppone.

Dalla specificazione di questi dati, siamo passati a certe verità primarie: « Indistruttibilità della Materia », « Continuità del Movimento » e « Persistenza della Forza » [*ib.*, Cap. IV, V, VI], delle quali questa è una verità ultima, e le prime due sono verità derivate. Avendo da prima veduto che le nostre esperienze di Materia e di Movimento si possono risolvere in esperienze di Forza, abbiam veduto, procedendo, che la immutabilità quantitativa della Materia, e cosí anche del Movimento, son verità implicite nell'altra verità, della immutabilità quantitativa della Forza. E abbiamo conchiuso esser questa la verità, dalla quale deve derivarsi la dimostrazione di tutte le altre.

La verità che prima si è presentata per essere dimostrata cosí, è « La Persistenza delle Relazioni tra le Forze ». [*ib.*, Cap. VII]. Questa che comunemente si chiama Uniformità della Legge, l'abbiamo trovata necessariamente implicita nella verità, che la Forza non può nè sorgere dal nulla né dileguare nel nulla.

Successivamente [*ib.*, Cap. VIII], si deduceva che le forze apparentemente perdute sono trasformate in altre equivalenti; o, reciprocamente, che non si manifestano forze, se non perché ne scompaiono altre equivalenti e preesistenti. Abbiamo trovato illustrate queste verità dai movimenti dei corpi celesti, dalle modificazioni che si

vanno compiendo sulla superficie della Terra, e da tutte le azioni organiche e super-organiche.

Lo stesso si è dimostrato [*ib.* Cap. IX] per l'altra legge, che cioè ogni movimento si fa lungo la linea o della minore resistenza, o della maggiore trazione, o lungo la loro risultante. Per i movimenti di qualsiasi ordine, da quelli delle stelle fino a quelli delle scariche nervose e delle correnti commerciali, si è dimostrato che cosí è, e che cosí dev'essere, data la Persistenza della Forza.

Lo stesso abbiamo pure veduto per «il Ritmo del Movimento» [*ib.*, Cap. X]. I movimenti son tutti alterni, sia il movimento dei pianeti nelle loro orbite o delle molecole eteree nelle loro ondulazioni, sieno le cadenze del discorso o i rialzi e i ribassi dei prezzi; e, come prima, si è reso manifesto che, essendo persistente la Forza, questo perpetuo invertirsi del Movimento compreso tra limiti è inevitabile.

Queste verità essendo valide per l'esistenze in generale, le abbiamo riconosciute esser di tale natura quale si richiede per costituire ciò che si contraddistingue come Filosofia. Ma, considerandole, abbiamo veduto che cosí come stanno, non formano una Filosofia; e che non si può formare una Filosofia con un numero qualsiasi di tali verità, separatamente conosciute. Ciascuna esprime la legge di uno dei fattori che producono i fenomeni, quali noi li sperimentiamo; o tutt'al piú, esprime la legge di cooperazione di due di questi fattori. Ma sapere quali sono gli elementi di un processo, non significa sapere come tali elementi si combinino per effettuarlo. Ciò che solo può unificare il sapere, dev'essere la legge di cooperazione dei fattori — una legge che simultaneamente esprima la complessità degli antecedenti e dei conseguenti, che qualunque fenomeno, nella sua totalità, presenta.

Abbiamo proceduto con un'altra illazione, che cioè la Filosofia, come la intendiamo noi, non deve limitarsi a unificare i cangiamenti manifesti nei singoli fenomeni concreti, né arrestarsi alla unificazione dei cangiamenti manifesti in classi singole di fenomeni concreti; bensí deve unificare i cangiamenti manifesti in tutti i fenomeni concreti. Se la legge della operazione di ciascuno dei fat-

tori è valida per tutto il Cosmo, tale dev'essere anche la legge della loro cooperazione. Ond'è che nel comprendere il Cosmo in quanto si conforma a questa legge di cooperazione, deve consistere quella unificazione suprema, che la Filosofia aspira a trovare.

Discendendo a un ordine di considerazioni piú concreto, abbiamo visto che la legge ricercata dev'esser quella della ridistribuzione continua di Materia e di Movimento. I cambiamenti che sono in corso dovunque, da quelli che vanno lentamente modificando la struttura della nostra Galassia fino a quelli che costituiscono una scomposizione chimica, sono cambiamenti delle posizioni relative delle parti componenti; e necessariamente implicano dovunque il sorgere di un nuovo ordinamento del Movimento, insieme con un nuovo ordinamento della Materia. Ci dev'essere dunque una legge della ridistribuzione concomitante di Materia e di Movimento, legge valida per ogni cangiamento, la quale, unificando cosí tutt'i cangiamenti, deve stare a fondamento di una Filosofia.

Cominciando a cercare questa legge universale di ridistribuzione, e considerando da un altro punto di vista il problema della Filosofia, abbiamo veduto che la sua soluzione non poteva esser di natura diversa da quella indicata. Si è dimostrato che una Filosofia idealmente compiuta deve dare la formula della intiera serie di cangiamenti, percorsa dall'esistenze singole e dalla loro totalità, nel passaggio dall'impercettibile al percettibile, e da capo, dal percettibile all'impercettibile. Se incomincia le sue spiegazioni da esistenze che abbian di già forme concrete, o tralascia, mentre ancora conservano forme concrete, allora non rende affatto conto delle storie che manifestamente quell'esistenze, o hanno precedentemente avute, o avranno in seguito, ovvero e hanno avute e avranno. Da ciò abbiamo veduto risultare che la formula ricercata, ugualmente applicabile all'esistenze singole e alla loro totalità, dev'essere applicabile alla intiera storia di ciascuna e alla intiera storia di tutte. Tale dev'essere la forma ideale di una Filosofia, per quanto inferiore a quella possa risultare la realtà.

Queste considerazioni ci hanno condotti in vista della

formola. Se infatti questa doveva esprimere l'intiero progresso dall'impercettibile al percettibile, e *vice versa*, e inoltre la ridistribuzione continua di Materia e di Movimento — doveva allora, evidentemente, esser tale che definisse gli opposti processi di concentrazione e di diffusione, in termini di Materia e di Movimento. E tale essendo, doveva enunciare questa verità, che cioé la concentrazione di Materia implica la dispersione di Movimento, e che, reciprocamente, l'assorbimento di Movimento implica la diffusione di Materia.

Tale infatti abbiamo trovato esser la legge dell'intiero ciclo di cangiamenti percorso da ogni esistenza. L'abbiamo veduta inoltre applicarsi non soltanto alla storia complessiva di ciascuna esistenza, ma anche a ciascun particolare di tale storia. Sono due processi che si vanno compiendo in ogni istante; ma c'è sempre nel risultato un residuo a favore di uno o dell'altro. E ogni cangiamento, sia pure soltanto una trasposizione di parti, fa inevitabilmente progredire o uno o l'altro processo.

Evoluzione e Dissoluzione (con tali nomi designiamo queste trasformazioni opposte), sebbene sieno cosí definite secondo verità, nei loro caratteri piú generali, son tuttavia definite soltanto incompiutamente; o piuttosto, mentre è sufficiente la definizione della Dissoluzione, quella della Evoluzione è estremamente insufficiente. La Evoluzione [1] è sempre integrazione di Materia e dispersione di Movimento; ma in quasi tutt'i casi è molto piú di questo. La ridistribuzione primaria di Materia e Movimento è accompagnata da ridistribuzioni secondarie.

Distinte con i nomi di semplice e composta le varie specie di Evoluzione cosí prodotte, abbiamo proceduto a considerare in quali condizioni si verifichino le ridistribuzioni secondarie dalle quali la Evoluzione è resa composta. Abbiamo trovato che un aggregato, il quale con-

---

[1] Lo S. definisce precisamente la Evoluzione come «integrazione di materia e concomitante dispersione di movimento — durante le quali la materia passa da una omogeneità relativamente indefinita e incoerente a una eterogeneità relativamente definita e coerente, mentre il movimento [che non si disperde, ma è] trattenuto subisce una trasformazione parallela» (*ib.*, P. II, § 145 e Nota).

centrandosi perde rapidamente il movimento che contiene, o prestamente s'integra, manifesta soltanto una Evoluzione semplice; ma in proporzione dell'impedimento che la sua grandezza, o la costituzione peculiare de' suoi componenti, oppone alla dispersione del suo movimento, le sue parti, mentre subiscono quella ridistribuzione primaria che ha il suo risultato nella integrazione, subiscono ridistribuzioni secondarie che producono una maggiore o minore complessità.

Da questo concetto della Evoluzione e della Dissoluzione, come insieme costituenti l'intiero processo attraverso il quale le cose passano; e da questo concetto della Evoluzione, divisa in semplice e composta — siamo venuti a considerare la legge di Evoluzione, quale si manifesta per tutti gli ordini dell'esistenze, in generale e in particolare.

La integrazione di Materia e la concomitante dispersione di Movimento, le abbiamo rintracciate non soltanto in ciascuna totalità, ma anche nelle parti in cui ciascuna totalità si divide. In quell'aggregato che è il Sistema Solare, e parimente in ciascun pianeta e satellite, si sono avuti e si han tuttora, esempi di concentrazione progressiva. In ciascun organismo quell'assimilazione generale di sostanze entrate in circolo, ch'è causa della crescenza, è accompagnata da assimilazioni locali, che formano i cosí detti organi. Ogni società, mentre fa manifesto, con la massa crescente della popolazione, il processo di aggregazione, lo fa anche manifesto con il sorgere di masse dense in parti speciali del suo territorio. E in tutt'i casi, insieme con queste integrazioni dirette procedono quelle indirette, dalle quali le parti son rese reciprocamente dipendenti.

Movendo da questa ridistribuzione primaria, siamo stati condotti a considerare le ridistribuzioni secondarie, ricercando come si sia venuti a una formazione di parti durante la formazione di un tutto. È risultato che insieme con il passaggio dalla diffusione alla concentrazione, c'è abitualmente passaggio dalla omogeneità alla eterogeneità. La materia costitutiva del Sistema Solare, mentre veniva assumendo una forma piú densa, è anche cambiata passando da unità a varietà di distribuzione. Alla solidifi-

cazione della Terra si è accompagnato un progresso da relativa uniformità a estrema moltiformità. Nel corso del suo progredire, da germe a massa di mole relativamente grande, ogni pianta e ogni animale progredisce anche dalla semplicità alla complessità. L'incremento di una società nel numero dei componenti e nel grado di consolidamento, ha per concomitante un incremento di eterogeneità del suo organamento, cosí politico come industriale. E lo stesso vale per tutt'i prodotti superorganici — Linguaggio, Scienza, Arte e Letteratura.

Ma abbiamo veduto che queste ridistribuzioni secondarie non sono, cosí, compiutamente espresse. Mentre le parti nelle quali ciascuna totalità si risolve, diventano piú dissimili una dall'altra, diventano anche piú nettamente caratterizzate. Le ridistribuzioni secondarie hanno dunque per risultato di mutare una omogeneità indefinita in una eterogeneità definita. Anche questo contrassegno addizionale lo abbiamo trovato nella evoluzione di aggregati di qualsiasi specie. Da una ulteriore considerazione, tuttavia, è apparso evidente che la crescente determinatezza, la quale procede insieme con la crescente eterogeneità, non è un contrassegno indipendente, ma risulta dal progredire della integrazione in ciascuna delle parti differenziantisi, al tempo stesso che nella totalità da esse costituita.

Si è osservato inoltre che in tutte l'evoluzioni, inorganiche, organiche e superorganiche, a questa modificazione nell'ordinamento della Materia procede concomitante e parallela una modificazione nell'ordinamento del Moto trattenuto: ogni incremento di complessità strutturale implicando un corrispondente incremento di complessità funzionale. Si è mostrato che insieme con la integrazione delle molecole in masse, si determina una integrazione del movimento molecolare nel movimento di masse; e che ogniqualvolta risultano variazioni nelle dimensioni e nelle forme degli aggregati, e nelle loro relazioni con le forze incidenti, risultan pure variazioni nei loro movimenti.

Poiché la trasformazione, cosí considerata sotto distinti aspetti, si riduce a esser in se stessa una trasformazione unica, si è reso necessario riunire questi aspetti distinti in un concetto solo — riguardare le ridistribuzioni pri-

marie e secondarie come operanti simultaneamente i vari loro effetti. Il cambiamento da una semplicità confusa a una complessità distinta, nella distribuzione sia della materia sia del movimento, è dovunque un fatto secondario, rispetto al consolidamento della materia e alla perdita del suo moto interno. Epperò la ridistribuzione della materia, e del movimento in essa trattenuto, procede da un ordinamento relativamente diffuso, uniforme e indeterminato, a uno ch'è relativamente concentrato, multiforme e determinato.

...La legge di Evoluzione è stata fin qui riguardata come valida per ciascun ordine di esistenze, considerato quale ordine separato. Ma la induzione, in quanto è presentata cosí, è lungi dall'offrire quella compiutezza che acquista invece, quando si riguardano questi distinti ordini di esistenze come costituenti insieme una sola totalità naturale. Fin che si pensa alla Evoluzione come divisa in astronomica, geologica, biologica, psicologica, sociologica, &c., la validità della medesima legge di metamorfosi attraverso tutte quelle sue divisioni, può in qualche misura sembrare una coincidenza. Ma quando tali divisioni si riconoscano come puri raggruppamenti convenzionali, fatti per facilitare l'ordinamento e l'acquisto del sapere — quando si ricordi che le diverse esistenze, che quelle divisioni distintamente concernono, sono parti costitutive di un Cosmo unico, — si vede subito che non ci sono già specie distinte di Evoluzione con certe caratteristiche comuni, bensí una Evoluzione sola, che procede dovunque alla stessa maniera. Abbiamo osservato ripetutamente [cfr. p. es. *ib.*, P. II, Cap. XIV] che mentre una totalità qualunque si evolve, continua sempre a operarsi una evoluzione delle parti in cui si divide; ma non abbiamo osservato che ciò è ugualmente vero per la totalità delle cose, la quale è costituita di parti, una dentro nell'altra, dalla piú grande alla piú piccola. Sappiamo che mentre un aggregato fisicamente connesso, come il corpo umano, va crescendo e assumendo la sua struttura generale, ciascun organo suo fa lo stesso; che mentre ciascun organo va sviluppandosi e differenziandosi dagli altri, si attua un processo di differenziamento e integrazione dei tessuti e dei vasi che lo compongono; e che

anche i componenti di questi componenti si accrescono separatamente e vengono a formare strutture piú definitamente eterogenee. Ma non abbiamo rilevato, come si conveniva, che mentre ciascun individuo si sviluppa, si sviluppa altresí la società della quale esso è una unità insignificante; che mentre la massa aggregata costituente una società va integrandosi e diventando piú definita mente eterogenea, continua altresí a integrarsi e differenziarsi quell'aggregato totale ch'è la Terra; che mentre la Terra, il cui volume non arriva a un milionesimo del Sistema Solare, progredisce verso la sua struttura piú concentrata, similmente progredisce il Sistema Solare.

Cosí intesa, la Evoluzione diventa una, non soltanto in teoria, ma anche di fatto. Non ci sono molte metamorfosi che procedano in guisa simile, ma c'è una metamorfosi unica, che progredisce universalmente, dovunque non sia incominciata la metamorfosi inversa. In qualsiasi spazio determinato, grande o piccolo, dove la materia che lo occupa venga, in modo apprezzabile, ad acquistare una individualità, ossia a rendersi discernibile da altra materia, lí la Evoluzione procede; o piuttosto, l'acquisto di tale individualità apprezzabile è l'inizio della Evoluzione. E ciò è vero, prescindendo dalle dimensioni dell'aggregato, e dalla sua inclusione in altri aggregati.

[Alle prove induttive lo S. fa seguire la deduzione della Evoluzione dalla Persistenza della Forza].

... Qualunque aggregato omogeneo finito deve perdere la propria omogeneità, per essere le sue parti inegualmente esposte alle forze incidenti ... e l'imperfettamente omogeneo deve trapassare in quel ch'è decisamente non-omogeneo ... La produzione di differenze di struttura per effetto di forze diverse, e di forze operanti in condizioni diverse, è stata illustrata nella evoluzione astronomica; e ... si scorge una simile connesione di causa ed effetto nelle modificazioni, grandi e piccole, subíte dal nostro globo.

[Illustrato anche con esempi tratti dalla evoluzione biologica e sociologica, il principio della instabilità di quel ch'è

relativamente omogeneo, è apparso valido in ciascuna delle parti discernibili, nelle quali viene a risolversi qualunque totalità; sicché il meno eterogeneo tende continuamente a diventare piú eterogeneo].

Un altro passo avanti nella indagine ha rivelato una causa secondaria di crescente moltiformità. Ogni parte differenziata non è semplicemente sede, ma anche progenitrice di ulteriori differenziamenti; poiché differenziandosi dalle altre parti, diventa centro di differenti reazioni alle forze incidenti, e accrescendo cosí la diversità delle forze operanti, accresce quella degli effetti prodotti. È risultato che di questa moltiplicazione degli effetti si possono similmente seguire le tracce attraverso tutta la Natura.

[Prove fornite dall'astronomia, dalla geologia, dalla biologia, dalla psicologia, dalla sociologia].

E a questo si è aggiunto il corollario, che la moltiplicazione degli effetti aumenta in progressione geometrica, di mano in mano che la eterogeneità si fa piú grande.

Per compiere la interpetrazione dei cangiamenti strutturali costituenti la Evoluzione, rimaneva da assegnare una ragione a quella separazione di parti che, facendosi sempre piú distinta, accompagna il prodursi delle differenze tra le parti. Abbiamo scoperto tale ragione nella segregazione delle unità miste, sotto l'azione di forze capaci di muoverle. Quando per effetto di forze incidenti dissimili, le parti di un aggregato sono diventate dissimili nella natura delle unità che le compongono, sorge necessariamente una tendenza delle unità dissimili a separarsi una dall'altra, e delle unità simili a raggrupparsi.

[Questa causa che rende definite le integrazioni locali, concomitanti ai differenziamenti locali, s'illustra parimente con esempi tratti da tutti gli ordini della Evoluzione].

Finalmente ci si è domandato se tali processi abbiano un limite, e la risposta è stata che debbono terminare nell'equilibrio. Quella continua divisione e suddivisione di forze, che muta l'uniforme in multiforme, e il multi-

forme in piú multiforme, è un processo che determina una perpetua dispersione di forze; ma questa, che continua fin tanto che rimangano forze non equilibrate da altre contrarie, deve aver fine nella quiete. Si è dimostrato che quando, come accade in aggregati di vari ordini, molti movimenti procedono insieme, la dispersione, che si effettua prima, dei movimenti piú deboli e che incontrano maggiore resistenza, stabilisce equilibri mobili di diverse specie, i quali formano stadi di transizione sulla via dell'equilibrio perfetto. E con il procedere della indagine è apparso evidente che, per la stessa ragione, questi equilibri mobili hanno certi poteri di auto-conservazione, manifesti nella neutralizzazione delle perturbazioni, e nell'adattamento a condizioni nuove.

[Anche questo principio generale di equilibrio è verificato per tutte le forme di Evoluzione].

E la nostra illazione conclusiva è stata che il penultimo stadio di equilibrio nel mondo organico, nel quale stadio vengono a stabilirsi la estrema moltiformità e l'equilibrio mobile piú complesso, dev'esser tale che implichi la condizione piú elevata della umanità.

Ma qui c'interessa soprattutto il fatto che in ciascuna di queste leggi della ridistribuzione di Materia e di Movimento, abbiamo ravvisato una legge derivata, deducibile cioè dalla legge fondamentale. Ammessa la Persistenza della Forza [ch'è il titolo del cap. VI di questa 2ª parte], ne seguono come illazioni inevitabili « La Instabilità dell'Omogeneo » [cap. XIX] e « La Moltiplicazione degli Effetti » [cap. XX]; mentre anche la « Segregazione » [cap. XXI] e l'« Equilibrio « [cap. XXII] ne diventano corollari. E con questa scoperta, che cioè i processi di cangiamento raggruppati sotto tali titoli sono altrettanti aspetti diversi di una trasformazione unica, determinata da una necessità ultima — si giunge alla loro unificazione compiuta, a una sintesi nella quale la Evoluzione, in generale e in particolare, si fa riconoscere come implicata da quella legge che trascende la prova.[1]

---

[1] Cfr. P. II, Ch. VI, § 62: « La forza della quale affermiamo

Inoltre, unificandosi cosí tra loro, le complesse verità della Evoluzione si unificano simultaneamente con quelle verità piú semplici, che si è dimostrato aver uguale origine — ciò sono la equivalenza delle forze trasformate, il movimento di ogni massa e di ogni molecola lungo la linea di minor resistenza, e la limitazione del suo movimento per effetto del ritmo. La quale unificazione ulteriore ci porta a concepire l'intiero plesso dei cangiamenti presentati dai singoli fenomeni concreti, e dall'aggregato di fenomeni concreti, come manifestazione di un unico fatto fondamentale — fatto, che ugualmente si addimostra nel cangiamento totale e in tutt'i cangiamenti separati che lo costituiscono.

Finalmente ci siamo volti a considerare, qual è manifesto per tutta la Natura, quel processo di Dissoluzione che costituisce il complemento della Evoluzione, e prima o poi disfà quel che la Evoluzione ha fatto.

La Dissoluzione — la quale, in quegli aggregati che sono instabili, tien dietro rapidamente all'arresto della Evoluzione, e invece, negli aggregati stabili che ci circondano, gli tien dietro in termini temporali, che sono bensí spesso a lungo differiti, ma alla fine sono [sempre] raggiunti — la Dissoluzione deve, come abbiamo veduto, cogliere da ultimo anche quel vasto aggregato di cui tutti questi [altri] son parti — anche la Terra come totalità. Anzi abbiamo anche veduto ragioni di credere che i raggruppamenti nello spazio, delle masse, di gran lunga piú vaste, a noi note con il nome di stelle, finiranno con l'essere dispersi: restando insoluto il problema, se il nostro Sistema Sidereo nella sua totalità non potrà condividere lo stesso fato, a una distanza di tempo che trascende la

---

la persistenza, è quella Forza Assoluta, che siamo obbligati a postulare come correlato necessario della forza di cui siamo coscienti. Con la espressione *Persistenza della Forza*, s'intende realmente la persistenza di una Causa che trascende il nostro conoscere e concepire. Nell'affermarla si afferma una Realtà Incondizionata, senza principio né fine.

Cosí . . . discendiamo una volta ancora a quella verità ultima, nella quale . . . si saldano insieme la Religione e la Scienza: la esistenza continua di un Inconoscibile come correlato necessario del Conoscibile ».

capacità della imaginazione finita. Mentre s'argomenta che in molte parti dell'universo visibile la dissoluzione segue la evoluzione, e che per tutte queste regioni la evoluzione subito ricomincerà, — la domanda se nella totalità delle cose ci sia una vicenda alterna di evoluzione e dissoluzione, è di quelle che devon essere lasciate senza risposta, perché trascendono la capacità della intelligenza umana.

Se tuttavia s'inclina a credere che quel che accade alle parti finirà con l'accadere al tutto, si è indotti a far propria la concezione di Evoluzioni che hanno riempito un incommensurabile passato, e di Evoluzioni che riempiranno un incommensurabile futuro. Non si può piú considerare la creazione visibile come tale che abbia principio o termine definito, o come isolata. Essa si unifica con tutta la esistenza anteriore e successiva; e la Forza che l'Universo fa manifesta, viene assunta nella stessa categoria del suo Spazio e del suo Tempo, in quanto non ammette limitazioni nel pensiero.

(*ib.*, P. II, Cap. XXIV, §§ 184-190; qui pure mi è stata utile talora la versione del Salvadori).

Etica assoluta ed etica relativa.

Le verità scientifiche, a qualunque ordine appartengano, si conseguono con la eliminazione dei fattori perturbatori o contrastanti fra loro, e con il volger la mente ai soli fattori fondamentali. Una volta che, prendendo a considerare i fattori fondamentali in astratto, quali si presentano non già nei fenomeni reali, bensí come idealmente isolati, sieno state accertate le leggi generali, — si rende possibile trarre inferenze rispetto a casi concreti, tenendo conto [ora anche] dei fattori incidentali. Ma soltanto a condizione che in un primo tempo questi sieno ignorati e sia posta mente ai soli elementi essenziali, è possibile scoprire le verità essenziali che si cercano.

[Questa tesi s'illustra con l'esempio del progresso della meccanica dalla forma empirica alla forma razionale; nella

meccanica non si possono stabilire scientificamente verità relative, fin che non sieno state formulate indipendentemente le verità assolute].

Tutto ciò è valido per la scienza morale. Come si è pervenuti induttivamente per via di primitive rozze esperienze, a conoscenze, vaghe ma parzialmente vere, riguardanti il soprappeso dei corpi, i movimenti dei proiettili, le azioni delle leve; cosí... [anche a consimili] conoscenze, riguardanti gli effetti che con i loro contegni gli uomini determinano sopra se stessi, e un sopra l'altro, e sopra la società: conoscenze che, fino a un certo punto, servono nel secondo caso, come nel primo, di guida alla condotta. Inoltre, a quel modo che questa conoscenza rudimentale della meccanica, pur rimanendo sempre empirica, diventa, durante gli stadi primitivi della civiltà, piú definita e piú estesa al tempo stesso — cosí, durante gli stadi primitivi della civiltà, queste idee etiche, pur conservando il loro carattere empirico, crescono in precisione e in molteplicità. Ma... a quel modo stesso che la conoscenza empirica della meccanica non può evolversi a scienza meccanica, se da prima non si omettano tutte le circostanze determinanti, e non si generalizzino in modo assoluto le leggi fondamentali delle forze — cosí... l'etica empirica può evolversi a etica razionale soltanto se da prima si trascurino tutti gl'incidenti complicanti, e si formulino le leggi dell'azione retta, prescindendo dagli effetti di condizioni speciali, i quali generano oscurità. E l'argomentazione finale è questa, che cioè, proprio a quel modo che il sistema di verità meccaniche, concepite nel loro ideale isolamento come assolute, diventa applicabile ai problemi meccanici reali per tal modo che, tenuto conto di tutte le circostanze incidentali, si può pervenire a conchiusioni assai piú vicine alla verità di quel che non si sarebbe altrimenti potuto — cosí un sistema di verità etiche ideali, che sia la espressione del Giusto assoluto, sarà applicabile ai problemi di questo nostro stato di transizione, in tali guise che si possa — tenuto conto dell'attrito esercitato da una vita manchevole e dalla imperfezione delle nature esistenti — accertare con approssimativa esattezza che cosa sia il Giusto relativo.

... La legge morale propriamente detta è la legge dell'uomo perfetto, la formula della condotta ideale, la enunciazione, in tutt'i casi, di quel che dovrebb'essere: non può dunque nelle sue proposizioni riconoscere elementi di sorta, che implichino la esistenza di quel che non dovrebb'essere...

[Lo S. cita dal suo libro *Social Statics:* « Nessuna conchiusione può pretender di essere assolutamente vera, se non dipenda da verità che sieno esse medesime assolute. Prima che ci possa essere esattezza in una illazione, ci dev'essere nelle proposizioni antecedenti. Un geometra esige che le rette con le quali ha che fare sieno veramente rette; e che i suoi circoli, ellissi, parabole, si accordino con definizioni precise, rispondano in modo perfetto e invariabile a equazioni specificate. Se gli proponi un problema che non sodisfaccia a queste condizioni, ti dirà che non si può rispondere. Lo stesso è del filosofo moralista. Egli tratta soltanto dell'uomo *retto*. Di questo determina le proprietà, descrive la condotta, mostra i vincoli di affinità con gli altri uomini retti; mostra com'è costituita una comunità di uomini retti. Qualunque deviazione dalla stretta rettitudine, egli ha il dovere d'ignorarla totalmente. Non può assumerla nelle sue premesse, senza guastare tutte le sue conchiusioni. Un problema nel quale uno degli elementi sia costituito da un uomo *storto*, è per lui insolubile »].

... Un essere sociale ideale può essere concepito come costituito cosí che le sue attività spontanee si conformino alle condizioni imposte dall'ambiente sociale composto di esseri altrettali... In conformità con le leggi della evoluzione in generale, e della organizzazione in particolare, c'è stato, e c'è, un adattamento progressivo della società allo stato sociale, ond'essa è modificata nel senso di una siffatta conformità ideale... L'ultima perfezione dell'uomo è realizzata da colui, nel quale questo processo sia andato cosí avanti da produrre una corrispondenza fra tutti gl'impulsi della sua natura e tutte l'esigenze della sua vita, in quanto si svolge in società. Se è cosí, s'inferisce necessariamente la esistenza di un codice ideale di condotta, il quale formula il contegno dell'uomo compiutamente adattato [1] nella società compiutamente evoluta. Un

[1] « Il senso del dovere o dell'obbligo morale è transitorio, e

tale codice denominiamo qui Etica Assoluta, per distinguerla dall'Etica Relativa; le prescrizioni di questo codice son le sole che debbon essere considerate assolutamente giuste, in contrasto con quelle che sono giuste relativamente, o menomamente ingiuste; e come sistema

---

diminuirà con il progredire della moralità. Conchiusione stupefacente, ma che si può difendere in maniera sodisfacente. Anche adesso si possono seguire le tracce del progresso verso la condizione ultima che vi è implicita. Si osserva sovente che la persistenza nella osservanza di un dovere ne fa alla fine un piacere; è quanto ammettere che mentre da prima il motivo racchiude un elemento di coercizione, questo da ultimo si estingue, e si compie l'atto senza coscienza di esservi obbligati. Il contrasto fra il giovine al quale s'ingiunge di esser operoso, e l'uomo d'affari assorto nelle sue faccende a tal punto che non si può indurlo a darsi tregua, ci mostra come il lavoro, mentre da principio è dominato dalla coscienza che lo si *deve* fare, possa infine cessar di essere accompagnato da qualsiasi coscienza di tal genere. Talora, in verità, la relazione finisce con l'invertirsi; e l'uomo d'affari persiste nel lavoro per puro amore del lavoro, quando gli si dice che non dovrebbe. Né questo è vero solamente per i sentimenti egoistici». [Non soltanto le cure del marito per la moglie, dei genitori per i figliuoli sono esempi di doveri altruistici, riguardo ai quali fin da ora «il senso dell'obbligo si è ritirato in fondo alla coscienza»; ma] questo vale, fino a un certo punto, [anche] per doveri altruistici di ordine piú elevato. La coscienziosità in molti uomini ha superato quello stadio di sviluppo, nel quale alla rettitudine dell'azione è congiunto il senso di un potere costrittivo. L'uomo veramente onesto, come se ne può trovare qua e là, allorché adempie a un'equa esigenza posta sopra di lui, è alieno dal pensare non soltanto a coazione legale, religiosa o sociale, ma anche ad autocoazione. Opera rettamente, con un semplice sentimento di sodisfazione di operare cosí; tant'è vero che è insofferente di qualunque ostacolo che gli tolga tale sodisfazione.

È dunque evidente che con il compiuto adattamento allo stato sociale, quell'elemento della coscienza morale che si esprime con la parola *obbligazione*, scomparirà. Le azioni piú elevate, che si richiedono per vivere una vita armoniosa, saranno non meno naturali di quelle azioni piú basse, che si compiono per impulso dei semplici desideri. Nei momenti e nei posti e nelle proporzioni convenienti, i sentimenti morali guideranno gli uomini proprio cosí spontaneamente e adeguatamente come ora li guidan le sensazioni. E se anche, congiuntamente alla loro efficacia regolatrice, quando questa è richiesta, esisteranno idee latenti dei mali che sarebbero conseguenza della non-osservanza — tali idee non terranno occupato il pensiero piú che non lo tengano le idee dei mali della inedia, nel momento che un sano appetito trova sodisfazione nel cibo» (*ib.*, § 46).

di condotta ideale, deve servir di modello che ci guidi nel risolvere, come meglio possiamo, i problemi della condotta reale.

[Lo S. illustra l'analogia tra la relazione della moralità propriamente detta con il comune concetto della moralità, e la relazione della fisiologia con la patologia: questa dipende per i suoi progressi dai progressi di quella. Cerca di mostrare che la sua concezione dell'etica, per quanto strana possa parere, è implicita nelle credenze dei moralisti delle diverse scuole. Ma il torto di costoro è di supporre che l'uomo ideale viva e operi nelle condizioni sociali attuali].

Tacitamente vien domandato quali sarebbero i suoi atti, non già in condizioni radicalmente mutate, bensí nelle circostanze presenti. Domanda futile, per due ragioni: la coesistenza di un uomo perfetto e di una società imperfetta è impossibile; e se fosse possibile, la condotta risultante non fornirebbe il criterio morale che si cerca. 1°) Date le leggi della vita quali sono, ... un uomo di natura ideale non può esser prodotto in una società costituita da uomini che hanno nature lontane dall'ideale. Tanto varrebbe aspettarsi la nascita di un bambino di tipo inglese in mezzo ai Negri, quanto aspettare che tra esseri organicamente immorali, uno ne sorga, organicamente morale. Sempre che non si neghi che il carattere risulta dalla struttura trasmessa ereditariamente, è necessario ammettere che — poiché in qualsiasi società ciascun individuo discende da un ceppo, il quale, a risalire il corso di poche generazioni, si ramifica dovunque attraverso la società, e partecipa della natura media di questa — dev'essere conservata, nonostante spiccate differenze individuali, una tale similarità che impedisca a chicchessia di elevarsi a una forma ideale, mentre gli altri le restano di gran lunga al di sotto. — 2°) Una condotta ideale, come quella della quale si occupa la dottrina morale, non è possibile all'uomo ideale, frammezzo a uomini costituiti altrimenti. Una persona assolutamente giusta o perfettamente simpatetica non potrebbe in una tribú di cannibali, vivere e agire secondo la propria natura. Tra gente fedifraga e affatto priva di scrupoli, la perfetta veracità e franchezza devon portar alla rovina. Se tutt'i convi-

venti riconoscono solamente la legge del piú forte, uno al quale la sua natura non permetta d'infligger dolore altrui, deve rimanere schiacciato. Tra la condotta di ciascun membro della società e la condotta degli altri, dev'esserci una certa congruenza. Se un modo di agire sia affatto contrario ai modi di agire prevalenti, non è possibile persister in esso con buon esito, ma deve andar a finire con la morte propria, o della discendenza, o con una e l'altra.

Da ciò risulta manifesto che si deve considerare l'uomo ideale come esistente nello stato sociale ideale. Nella ipotesi della evoluzione, son due termini che reciprocamente si presuppongono; e soltanto quando coesistano, può esistere quella condotta ideale che l'Etica Assoluta ha da formulare, e l'Etica Relativa da assumere come criterio per valutare le divergenze dal Bene, o i gradi del Male.

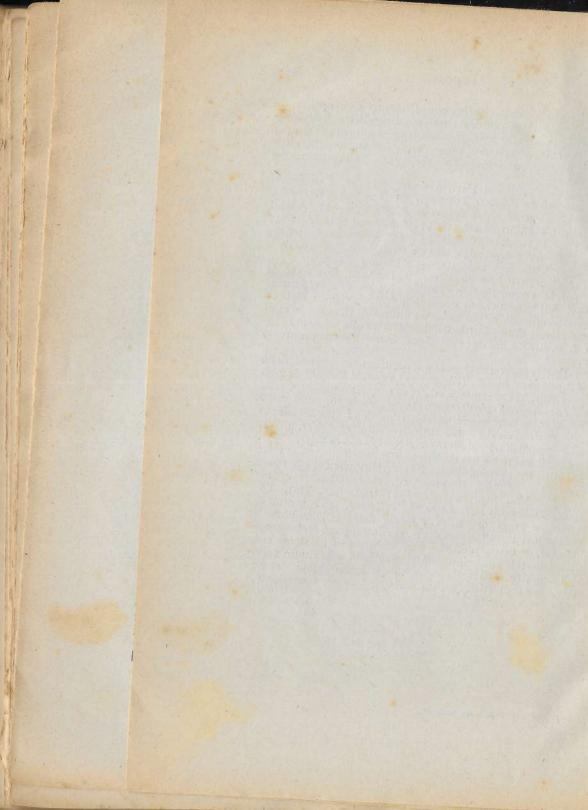
(Principles of Ethics. P. I. — « The Data of Ethics », Ch. XV, §§ 104-6).

[**Altri positivisti e utilitaristi.** — Come il Comte ebbe da amici inglesi (J.-S. Mill, lo storico Grote, Guglielmo Molesworth ecc.) calorosi consensi e aiuti materiali, cosí il suo positivismo trovò in Inghilterra numerosi seguaci. RICCARDO CONGREVE (1818-99; *Essays, Political, Social, and Religious*, 2 voll., 1874-92) va ricordato, nonostante la sua secessione dal Laffitte, come rappresentante del comtismo ortodosso (Religione della Umanità, sintesi subbiettiva ecc.). GIORGIO ENRICO LEWES (1817-78: *A Biographical History of Philosophy, from its origin in Greece down to the present day*, 2 voll., 1845-6 [4ª ediz., 1871: « *The Hist. of Phil. from Thales to the present day* »]; *Comte's Philosophy of the Sciences: being an Exposition* &c., 1853; *Problems of Life and Mind*, 5 voll., 1874-9) propugnò la filosofia positiva comtiana, ma venne ad assumere un atteggiamento indipendente rispetto cosí al Comte come allo Spencer, del quale criticò la posizione agnostica: sostenne la possibilità di studiare con metodo scientifico i problemi metafisici: combatté la interpetrazione meccanicistica dei fatti biologici e illustrò i fattori sociologici della evoluzione intellettuale. Seguace del Comte fu anche lo storico ENRICO TOMMASO BUCKLE (1821-62: *History of Civilisation in England*, 2 voll., 1857-61 [successivamente: « in England, France, Spain, and Scotland », 3 voll., 1866]), che applicò criteri naturalistici e metodo sta-

tistico allo studio della storia, con l'intento di scoprirne le leggi: rappresenta in politica l'estremo liberalismo individualistico, assegnando allo Stato una funzione puramente negativa: concepì la morale come non progressiva, ma stazionaria, attribuendole quindi una importanza secondaria nella evoluzione della umanità.

Non al Comte, ma al Darwin e allo Spencer si tenne vicino il naturalista ENRICO TOMMASO HUXLEY (1825-95: v. s. pag. 204; *Zoological Evidences as to Man's Place in Nature*, 1863: trad. it. MARCHI, Milano 1869; *Science and Culture*, 1881: discorso trad. in it. da MATTEUCCI, Città di Castello 1892; *Evolution and Ethics* ecc., 1894: lezione trad. in it. da RUATA e DE FABECK, Città di Castello 1894; *Collected Essay*, 9 voll., 1893-4. Degli «Scritti pedag.» trad. it. DILAGHI, Roma 1904): creò la parola «agnosticismo», e diede opera alla volgarizzazione così dell'agnosticismo come dell'evoluzionismo: elaborò l'etica eudemonistica e, evitando da ultimo di ricavare le conseguenze morali dalla dottrina della lotta per la esistenza, accentuò il contrasto fra la evoluzione cosmica e il progresso morale.

LESLIE STEPHEN (1832-904), soprattutto benemerito della storia del pensiero inglese (*History of English Thought in 18th Century*, 2 voll., 1876: nuova ed. 1928; fanno seguito i 3 voll. già cit. *The English Utilitarians*, 1900), professò, sulle orme dello Spencer, la concezione organicistica della vita sociale, la morale evoluzionistica e utilitaristica (*Science of Ethics*, 1882), la filosofia agnostica (*An Agnostic's Apology, ecc.: essays*, 1893).

La revisione critica del tradizionale utilitarismo, già avviata da G.-S. Mill, fu approfondita da ENRICO SIDGWICK (1838-1900; *The Methods of Ethics*, 1874: 6ª ed. 1901; *Outlines of the History of Ethics*, 1874, 4ª ed. 1896: trad. ital. ZINI, Torino 1922; *Philosophy: its scope and relations*, 1902, postumo. Inoltre, lez. e saggi di critica e storia della fil., kantiana e ingl. contemp.): l'utilitarismo del S. si contrappone recisamente all'edonismo, e cerca piuttosto una via di conciliazione con l'intuizionismo: la sua originalità si manifesta soprattutto nello sforzo di scoprire, così nella moralità del senso comune come in tutt'i sistemi di etica, un utilitarismo latente, incosciente, istintivo].

AGGIUNTA BIBLIOGRAFICA.

Non è mancata, nelle pagine che precedono, la indicazione occasionale di storie generali della filosofia, e di scritti concernenti non singoli pensatori, ma complessivi periodi storici o movimenti filosofici: sembra opportuno richiamare qui tali indicazioni, integrate con altri dati bibliografici, relativi per lo piú a opere moderne importanti e largamente conosciute.

Per la storia della fil. (o di singole discipline o indirizzi fil.) in generale: DE-GÉRANDO (pag. 600); TENNEMANN (pag. 639, *n.: Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, 1812, 5ª ed. 1823); FRIES (pag. 517); HEGEL (pag. 435); ROSMINI (pag. 673); LEWES (pag. 816); SCHWEGLER (pag. 473); JANET (pag. 600), *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes*, 2 voll., 1858 (nell'ediz. succ. « Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale », 5ª ediz. 1924); COUSIN (pag. 596); UEBERWEG (pag. 522, i piú recenti compilatori sono PRAECHTER, GEYER, FRISCHEISEN-KOEHLER e MOOG: OESTERREICH); LANGE (pag. 552); G. E. ERDMANN (pag. 473); SIDGWICK (pag. 817); FOUILLÉE, *Histoire de la philosophie*, 1874, 15ª ed. 1920; WEBER, *Histoire de la philosophie européenne*, 1874, 7ª ed. 1905: trad. it. TREVES, 3 voll., Milano 1928-9; FIORENTINO (pag. 737); LAAS (pag. 552); JODL, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 1882-9, 3ª ed. 1920-3; RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*; JANET e SÉAILLES, *Histoire de la philosophie: les problèmes et les écoles*, 1887 (aggiornata [1929] con un supplem. a cura di PARODI, TISSERAND, DUGAS, REY ecc.); CANTONI, *Storia compendiata della filosofia*, 1887; EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker: eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, 1890: 17ª-18ª ed. 1922; trad. it. MARTINETTI, Torino 1909, 2ª ed. 1921; WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892, 12ª ed. 1928: trad. ital. in 2 voll., Palermo 1910-2 (ZANIBONI-DE RUGGIERO, dalla 5ª ed.) e 1921-2 (DENTICE D'ACCADIA, dalla 8ª ed.); FRISO, *Filosofia morale*, 1892, 3ª ed. 1913; BERGMANN, *Geschichte der Philosophie*, 2 voll., 1892-3; WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, 3 voll., 1894-7; HARTMANN (pag. 570); VORLAENDER, *Geschichte der Philosophie*, 1903, 6ª ed. 1921; CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: teoria e storia*, 1902, 6ª ed. 1928; BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1911; DESSOIR, *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, 1911; KLEMM, *Geschichte der Psychologie*, 1911; MESSER, *Geschichte der Philosophie*, 5 volumetti, 1912 ss., 5ª-7ª ed. 1923-4; ASTER (in collaboraz. con altri), *Grosse Denker*, 2 voll. 1912, 2ª ed. 1923; THILLY, *A History of Philosophy*, 1914; DE RUGGIERO, *Storia della fil.* (in corso di pubbl. dal 1918); *Sommario di st. d. fil. ant. mediev. mod.* (1927, 2ª ed. 1928); DITTRICH, *Geschichte der Ethik: die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart* (in corso di pubbl., dapprima con diverso tit., dal 1926); BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 tomi, 1927; LAMANNA, *Manuale di st. d. fil. ad uso delle scuole*, 3 parti in 4 voll., 1927-30; BRÉHIER, *Histoire de la philosophie* (in corso di pubbl. dal 1928); MARTINETTI, *La libertà*, 1928; TROILO, *Sommario di st. d. fil.*, 1929; CARAMELLA, *Problemi e sistemi della fil.*, 1930.

Dizionari filosofici: FRANCK (pag. 600); NOACK, *Philosophie-geschichtlisches Lexikon*, ecc., 1879; BALDWIN, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 voll. in 4 parti, 1901-5; EISLER, *Philosophen-Lexikon: Leben, Werke und Lehre der Denker*, 1912.

Per la storia della fil. mod.: BOUILLIER (pag. 33); FISCHER [pag. 473: la *Geschichte der neueren Philosophie* (4ª-6ª ed. 1910-28) comprende 10 voll.: *Allgemeine Einleitung — Descartes'* (I°), *Spinozas* (II°), *Leibniz's* (III°) *Leben, Werke und Lehre; Kant und seine Lehre* (IV°-V°), *Fichtes* (VI°), *Schellings* (VII°), *Hegels* (VIII°), *Schopenhauers* (IX°) *Leben, Werke und Lehre; F. Bacon und seine Schule: Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie* (X°)]; FERRI (pag. 726); FLINT, *The philosophy of History in France and Germany*, 1874; *Historical Philosophy in France and French Belgium and Switzerland*, 1893; WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, 2 voll., 1878-80; 7ª-8ª ed. 1922: trad. it. OBERDORFER, 3 voll., 1925; FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1883, 7ª ed. 1921; *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1896, 2ª ed. 1903; *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1896, 3ª ed. 1913; FALCKENBERG, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, 1886, 9ª ed. 1927; CHIAPPELLI, *La dottr. della realtà del mondo esterno nella fil. mod. prima di Kant:* Parte Iª — *Da Descartes a Berkeley*, 1886; LASSWITZ (1889-90, pag. 552); GRUBER (pag. 607); ROYCE, *Spirit of modern Philosophy*, 1922: trad. it. RENSI, Bari 1909-10; HOEFFDING, *Storia della fil. mod.*, in danese, 2 voll., 1894-5: trad. ital. (dal ted.) MARTINETTI, 2 voll., Torino 1906, rist. 1926: dei primi due Libri, altra traduz. TREVES, 3 volumetti, Milano 1928; *Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie*, 1907, 2ª ed. 1920: trad. ital. LIMENTANI, Torino 1915, ristamp. 1923; VILLA, *La psicol. contemp.*, 1899, 2ª ed. 1911; MERZ, *History of European Thought in the XIXth Century*, 4 voll., 1896-1914; DE SARLO (pag. 782); MARTINETTI, *Introduz. alla metafisica:* I. Teoria della conoscenza, 1904, ristampata 1929; CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2 voll., 1906-7, 2ª e 3ª ed. in 3 voll., 1922-23; BAUCH, *Neuere Philosophie bis Kant*, 1908, 3ª ed. 1919; ASTER, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*, 1921; SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, voll. I-II, 1920-2; ETTLINGER, *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, 1924; BARATONO, *Filosofia in margine*, 1930.

Per la storia della fil. italiana: SPAVENTA (pag. 731); FERRI (pag. 726); DI GIOVANNI, *Storia della fil. in Sicilia dai tempi antichi al sec. XIX*, 2 voll., 1873; FIORENTINO (p. 737 e *n.*); ESPINAS, *La philosophie expérimentale en Italie: origines — état actuel*, 1880; WERNER, *Die italienische Philosophie des XIXten Jahrhunderts*, 5 voll., 1884-5; MAUGAIN, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, 1909; GENTILE, *Le origini della fil. contemp. in Italia*, 3 voll. in 4 parti, 1917-23 (dell'op. cit. a pag. 257, 2ª ed. in 2 voll., 1930); CAPONE-BRAGA, *La fil. franc. e it. del Settecento*, vol. II, 1920 (tratta prevalentemente degl'ideologi italiani); BERTHÉ DE BESAUCÈLE, *Les Cartésiens d'Italie: recherches sur l'influence de la phil. de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne au XVII° et XVIII° siècle*, 1921; MASNOVO, *Il Neo-tomismo in Italia: origini e prime vicende*, 1923; DE RUGGIERO, *Sommario di st. della fil. ital.*, 1924; VIDARI, *Il pensiero ped. ital. nel suo sviluppo storico: delineaz. sommaria*, 1924; CARAMELLA, *Storia del pensiero estetico e del gusto letter. in Italia*, 1924; MONDOLFO, *La fil. pol. in Italia nel sec. XIX*, 1924; PICCOLI, *Storia della fil. ital.*, 1925.

Per la storia della fil. francese: DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX° siècle*, 1828, 3ª ed. 1834; *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie en France au XVIII° siècle*, 3 voll., 1858-64; TAINE, *Les philosophes classiques du XIX° siècle en France*, 1857, numerose ed. succ.; DUPRAT, *Les Encyclopédistes: leurs travaux, leurs doctrines et leur influence*, 1866; RAVAISSON (pag. 600); FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX° siècle*, 3 voll., 1877-87; *Histoire de la philosophie pendant la Révolution (1789-1804)*, 1890; PICAVET (p. 582); JOYAU, *La philosophie en France pendant la Révolution (1789-1795)* ecc., 1893; DUCROS, *Les Encyclopédistes*, 1900; BELIN, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789* ecc., 1913; SCHINZ, *Geschichte der französischen Philosophie seit der Revolution*, I. Bd., I. Tl., 1914; DELBOS, *La philosophie française*, 1919; CAPONE-BRAGA, v. s., vol. I, 1920; GERBI, *La politica del Settecento: storia di un'idea*, 1928; BENRUBI, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, 1928 (considerate in connessione con il pensiero dell'Ottocento).

Per la storia della fil. tedesca: ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, 1873; RIBOT, *La psychol. allemande contemporaine (école expérimentale)*, 1879; WINDELBAND, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIXten Jahrhunderts*, 1909, 3ª ed. 1927; KRONENBERG, *Geschichte des deutschen Idealismus*, 2 voll., 1909-12; N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 voll., 1923-9.

Per la storia della fil. inglese: MACKINTOSH (pag. 746); RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*, 1870; RÉMUSAT, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, 2 voll., 1875; STEPHEN (pag. 817); LIARD, *Les logiciens anglais contemporains*, 1878; GUYAU, *La morale anglaise contemporaine: morale de l'utilité et de l'évolution*, 1879, 6ª ed. 1902; LAVIOSA, *La fil. scientifica del diritto in Inghilterra*, P. I, 1897; ALBEE, *A History of English Utilitarianism*, 1902; BENN, *The History of English Rationalism in the 19th Century*, 2 voll., 1906; FORSYTH, *English Philosophy: a Study of its Method and general Development*, 1910; SETH, *English Philosophers and Schools of Philosophy*, 1912; SORLEY, *A History of English Philosophy*, 1920.

Indicaz. bibliogr., da aggiungere a quelle sparse nel testo:

a pag. 4: HOFFMANN, *R. Descartes*, 1905, 2ª ed. 1923; GOUHIER, *La pensée religieuse de D.*, ecc., 1924; SIRVEN, *Les années d'apprentissage de D.*, 1928; LEROY, *Descartes*, 1929;

a pag. 34: DELBOS, *Étude sur la philosophie de Malebranche*, 1924; GOUHIER, *La vocation de M.*, 1926; *La philosophie de M. et son expérience religieuse*, 1926; *Malebranche*, 1929; MENNICKEN, *Die Philosophie des N. M.*, 1927; BRIDET, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de M.*, 1929;

a pag. 42: BRUNSCHVICG, *Le génie de Pascal*, 1924;

a pag. 58: BEONIO-BROCCHIERI, *Studi sulla fil. politica di T. Hobbes*, 1927; BRANDT, *T. H.'s mechanical Conception of Nature*, 1928;

a pag. 74: CHARTIER, *Spinoza*, 1929: MC KEON, *The Philosophy of S.: the Unity of his Thought*, 1929; ROTH, *Spinoza*, 1929;

a pag. 109: HALBWACHS, *Leibniz*, 1929; OLGIATI, *Il significato filos. di L.*, 1930;

a pag. 137, riga 5ª dal basso, leggi: «altitudinem divitiarum» [*Rom.*, XI 33];

a pag. 140, riga 13ª, aggiungi: [VIRG., *Georg.*, IV, 393. Nel testo, non *futura*, ma *ventura*];

a pag. 174: Studi critici: BERTHOLD, *J. Toland und der Monismus der Gegenwart*, 1876;

a pag. 179: BANDINI, *Shaftesbury: etica e religione: la morale del sentimento*, 1930;

a pag. 183: MANDEVILLE, *The Fable of Bees*, nuova ed. 1924;

a pag. 188: Studi critici: DIETERICH, *Kant und Newton*, 1877; ROSENBERGER, *I. N. und seine physikalischen Prinzipien*, 1893; BLOCH, *La philosophie de N.*, 1908;

a pag. 205: HENDEL, *Studies in the philosophy of David Hume*, 1925; METZ, *D. H.: Leben und Philosophie*, 1929;

a pag. 232, riga 5ª dal basso: il vol. V... 2ª ed. 1929, a cura di B. CROCE e F. NICOLINI;

a pag. 296: SCHINZ, *La pensée religieuse de J. J. Rousseau et ses récents interprètes*, 1928; *La pensée de J. J. R.*, 1929; MOREAU-RENDU, *L'idée de la bonté naturelle chez J. J. R.*, 1929; FRAESSDORF, *Die psychologischen Anschauungen J. J. R.s und ihr Zusammenhang mit der französischen und englischen Psychologie des XVI-XVIII Jahrhunderts: ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*, 1929;

a pag. 320: della *Pedagogia* di Kant, altra trad. it. RUBITSCHEK, Firenze 1923;

a pag. 321: RENDA, *Il criticismo*, 1927; BARIÉ, *Oltre la Critica*, 1929; CARABELLESE, *Il probl. della fil. da K. a Fichte: 1781-1801*, 1929; HEIDEGGER, *K. und das Problem der Metaphysik*, 1929; LUBNICKI, *Critique des éléments fondamentaux de la doctrine kantienne*, 1930;

a pag. 369, riga 8ª, aggiungere: e quella in corso (20-24 voll.) curata da BUCHENAU, SPRANGER, STETTBACHER;

a pag. 393: GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, T. I, 1930;

a pag. 417: nuova ediz. delle opere dello Schelling, in 12 voll., a cura di SCHROETER (in corso di pubbl.);

a pag. 433, riga 12ª dal basso: di una scelta di scritti del St.-Martin, trad. ital. DE RINALDIS, Napoli 1908;

a pag. 434, riga 21ª: altra trad. it. SALONI, Torino 1930, con un'appendice di scritti scelti;

a pag. 436, riga 7ª, leggi: Princìpii di filosofia (incompiuto, 1867: ed. compiuta, a cura di GENTILE, con il titolo «Logica e Metafisica», 1911);

a pag. 437: SCHILLING-WOLLNY, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen*. Bd. I.: *Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode*, 1930;

a pag. 516, riga 14ª: iniziata (1929) una nuova ediz. a cura di SCHULTZ;

a pag. 523, riga 6ª dal basso: Nel vol. *Memorie sulle scienze occulte* (Torino 1925), traduz. PERRONE (dal franc.) di un cap. della *Volontà nella Natura* e di due scritti compresi nel 1° vol. dei *P. e P*;

a pag. 554, riga 3ª: altra trad. ital. VIVENZA RENSI, Milano 1928.

A pag. 266 è fatto, come in altre storie della filosofia, il nome del matematico Lagrange tra quelli dei collaboratori al *Système de la Nature* del D'Holbach: ma si tratta forse invece di un suo omonimo (1738-75), precettore dei figliuoli del D'Holbach e traduttore di Lucrezio e delle opere fil. di Seneca.

INDICE DEI NOMI [1]

---

1. In questo Indice figurano soltanto i filosofi dei quali si tratta nel presente volume, non gli editori e i traduttori delle loro opere, nè gli studiosi del loro pensiero, nè i personaggi nominati nelle pagine scelte dei filosofi stessi, nè infine quegli scrittori, appartenenti ad altre epoche, dei quali sia fatta occasionalmente menzione nei cenni storici.

Tra i nomi, sono indicati in MAIUSCOLETTO quelli degli autori di testi qui riprodotti, e sono indicati in **Grassetto** i numeri delle pagine che contengono i testi medesimi.

INDICE DELLE MATERIE

16 GEN 35